فلسفة

د. عبد الرزاق الدواي

# موت الإنسان

## في الخطاب الفلسفي المعاصر

## هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو





دار الطليعة - بيروت

د. عبد الرزّاق الدّوايّ
أستاذ الفلسفة المعاصرة
كلية الآداب - الرباط

# موت الإنسان

## في الخطاب الفلسفي المعاصر

هيدجر، ليڤي ستروس، ميشيل فوكو

دار الطّليعة للطّباعة والنشر
بيروت

# فهرس المحتويات

٢٠٠٠/٩٢/١١٣٥

# القسم الاول

## حول الاشكالية العامة لأزمة النزعة الانسانية

«إنك تسأل: كيف يمكن أن نعطي من جديد، معنى لكلمة «النزعة الإنسانية»؟ وهذا السؤال يعبر عن نية الاحتفاظ بالكلمة ذاتها. وأنا أتساءل، هل ذلك ضروري حقاً».

● M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, 1946.

«إن الفضاء الإبستملوجي المزعوم للقرن العشرين، أصبح، باسم مطلب الدقة والصرامة العلمية، يقضي بضرورة التحرر من شكلين متلازمين من الأوهام.. ؛ هما: النزعة التاريخية؛ أي الطابع التاريخي للتجربة البشرية، والنزعة الإنسانية».

● J.P. Vernant, in la revuc *Raison Présente*, 1969.

«إن مسألة النزعة الإنسانية، هي بدون شك، المسألة المركزية في الفلسفة المعاصرة».

● Luc Ferry, Alain Renault, *La Pensée,68...* 1985.

# مقدمة عامة

إن غايتنا الأساسية من هذا البحث، هي إثارة إشكالية أزمة النزعة الإنسانية في الفلسفة المعاصرة، وتحليل مظاهرها وملابساتها، ودراسة أهم مصادرها النظرية، ومناقشة دلالتها وأبعادها، واقتراح تأويل لها. يتحدد مجال بحثنا، في الفلسفة الغربية المعاصرة، وبصفة خاصة في فرنسا في هذا النصف الثاني من القرن العشرين. ولا شك أن غالبية الأبحاث والدراسات في الفكر الفلسفي المعاصر، تتشابك فيما بينها وتتداخل، وقد تتقاطع وتلتقي عند قضايا معينة بالذات، مثل هذه التي نهتم بها. أوليست مسألة النزعة الإنسانية هي «. . . المسألة المركزية في الفلسفة المعاصرة»؟ ولا يعني ذلك بالضرورة أن تلك الأبحاث إنما تتناسخ وتكرر بعضها؛ إذ الاختلاف بينها بيِّن، وخاصة عند إمعان النظر في خصوصية الإشكال المطروح، وفي كيفية تناوله، وفي الفرضيات المقترح الدفاع عنها.

وعندما نعود بنظرنا قليلاً إلى الوراء؛ أي إلى تلك الفترة الزمنية التي حددناها، ونفحص مكونات حقلها الفلسفي، ابتداء من الستينات بصفة خاصة، فلا شك أن الظاهرة الفكرية والثقافية التي ستثير الإنتباه بقوة، هي هيمنة النقاش حول مشكل وأزمة النزعة الإنسانية، على مجمل الدراسات والأبحاث، والندوات والسجالات والمناظرات، التي أنجزت في ميادين الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية، في تلك الحقبة[1].

وبمقدورنا أن نلاحظ، في جل الخطابات المساهمة في ذلك النقاش، على تعدد مشاربها ومقاصدها، هذه الثوابت المشتركة: الاهتمام المفرط بالمفاهيم، وبالأنساق، والبنيات، وبشكل أساسي باللاشعور، وبمنهج التفكيك والتقويض. وتلك هي نفس الثوابت النظرية، التي تم الاعتماد عليها، في صياغة الأطروحة الفلسفية عن إلغاء الذات، وعن قرب اختفاء الإنسان. وهذه الأطروحة ذاتها، صارت بمثابة خيط رفيع، يربط بين مجموعة من المفكرين والفلاسفة، نستطيع أن نقول عنهم اليوم، أنهم شكلوا تياراً فلسفياً اشتهر في الفلسفة المعاصرة باسم تيار فلسفة «موت الإنسان»: ذلك لأن خطابه تميز بأنه ينذر بفشل مشروع الحداثة برمته، وبتصدع وانهيار جميع الأسس والقيم التي بني عليها: الإنسان كوعي وإرادة، العقل والعقلانية المتطورة، التاريخ والتقدم، الإمكانيات الواقعية للتحرر.

ومن أجل تحقيق تلك الغاية بكيفية متعينة وملموسة، ارتأينا أن نقوم بدراسة نماذج من أبرز

(١) للتأكد من ذلك، يمكن إلقاء نظرة، من خلال قائمة المصادر والمراجع الملحقة بهذا الكتاب، على عناوين الإنتاجات الفكرية والفلسفية المنشورة في فترة ١٩٦٠ ـ ١٩٧٠.

المصادر النظرية، التي نرجح أن ذلك التيار الفلسفي قد استقى منها. وقد لفت انتباهنا، خلال الخطوات التمهيدية الأولى لتلمس الطريق، والتعرف على الميدان، أن هناك التقاء ربما يظهر في الوهلة الأولى غريباً ومدهشاً، بين جماعة من الباحثين والفلاسفة والمفكرين، يصعب التكهن مسبقاً، بأن هناك آصرة ما تجمعهم، لكثرة ما هي بادية للعيان خلافاتهم. فما الذي يمكن أن يجمع مثلاً، بين فلسفة نقد الميتافزيقا عند نيتشه، وعند هيدجر ودريدا، وبين قراءة ألتوسير الجديدة للماركسية؛ وبين خطاب الأنثربولوجيا البنيوية عند كلود ليفي ستروس، الذي يلح على هويته العلمية؛ وبين «أركيولوجيا المعرفة» ثم الجنيالوجيا عند ميشيل فوكو؟[١].

ولقد اهتدينا بعد ذلك، إلى أن القاسم المشترك بين هؤلاء جميعاً، فضلاً عن معاصرتهم لبعضهم - بإستثناء نيتشه طبعاً - يتجلى في كونهم قد ساهموا كلهم، كل واحد من زاوية اهتماماته وبأسلوبه الخاص، في إذكاء نقاش عميق حول جدوى ومصداقية النزعة الإنسانية. وعبروا جميعاً، من مواقع نظرية متباينة، ومن مستويات خطابية مختلفة، عن فكرة، قد تختلف شكلاً، ولكنها تحمل المضمون نفسه: **إن الفلسفة كانت تكذب على نفسها وتحيا على وهم، عندما آمنت خلال قرون عديدة، بالإنسان كوعي وإرادة، وكذات خالقة للمعنى ومبدعة للدلالات، إن إنسان الفلسفة على وشك الإنقراض، إذ لم يبق له من ملاذ، سوى بقايا متهاوية من الفكر الميتافزيقي، أو بعض الإيديولوجيات التي قيل بصددها، بأنها قد دخلت مرحلة الاحتضار!**

وإذا كان «إلغاء الذات»، ومعارضة النزعة الإنسانية، قد شكل بالنسبة لهؤلاء المفكرين - الذين ينتمون كلهم ما خلا هيدجر، إلى ما يمكن تسميته بـ «المدرسة البنيوية الفرنسية» - الفكرة الأم التي التفوا حولها، ونقطة التقاء حقيقي[٢]، فلا بد أن نسجل هنا، أن تلك المعارضة قد نمت وتطورت، وفق استراتيجيات وآفاق مختلفة، وسيكون من باب التقصير والتسرع حقاً، غض الطرف عن الخصوصيات التي طبعت مسار كل واحد من هؤلاء وميزته.

فإذا كانوا يلتقون بالفعل عند الفكرة التي تذهب إلى أن الحقل الفكري المعاصر أصبح يقتضي التخلي عن نوعين من الأوهام؛ هما النزعة الإنسانية والفكر التاريخي، فقد وجد من بينهم بكل تأكيد، من آمن بذلك باسم العلم والتقدم العلمي، وترك الباب بالتالي مفتوحاً أمام إمكانية تأسيس نزعة إنسانية جديدة تستلهم من تقدم العلم ذاته، ومنهم من دعا إلى ذلك، باسم الدعوة إلى التحرر من أوهام الميتافزيقا بما فيها العلم نفسه، فجاء نقده للنزعة الإنسانية جذرياً وبدون أية إمكانية للاستئناف!

---

(١) لقد خطر هذا السؤال على بالنا مراراً من قبل، ولكنه لم يتحول إلى ملاحظة عميقة وفرضية عمل، إلا بعد قراءتنا لكتاب: Mikel Dufrenne, *Pour l'homme*, Paris, Seuil 1968.

(٢) Lucien Goldmann; Participation au débat sur: «Qu'est - ce qu'un auteur?». *Bulletin de la société Française de philosophie*, n°3. 1969.

وبصرف النظر عن الدلالة التاريخية لمفهوم النزعة الإنسانية التي سنعرضها في مكان آخر[1]، بوسعنا أن نقول بأن تيار فلسفة «موت الإنسان»، صار يطلق صفة فلسفة ذات نزعة إنسانية، على كل فلسفة:

- تهتم بالإنسان، وتخصه بمكانة ممتازة في العالم، وفي تطور التاريخ، وفي سيرورة المعرفة، وتعتبره قادراً على المبادرة، وعلى الإبداع.
- تؤكد على أولوية الوعي والإرادة في كل مشروع تأسيسي.
- تنطلق من الذات والذاتية، للبحث عن شروط تأسيس الموضوع والموضوعية.
- تؤمن بأن المبادرات البشرية تساهم في صناعة التاريخ، وأن التاريخ يحقق نوعاً من التقدم؛ وأن لذلك التقدم اتجاهاً ومعنى مرتبطين بفعاليات وأهداف بشرية.

وقد عزمنا إذن، على أن نقوم بدراسة تحليلية ونقدية لنماذج من خطابات فلسفة «موت الإنسان» ومصادرها. بعضها لن نتطرق إليه إلا باقتضاب، لأنه لا يشكل هدفنا المباشر، وإنما يوجد في طريقنا إليه، ونعني هنا نقد نيتشه للميتافزيقا، وكذلك قراءة ألتوسير الجديدة للماركسية، أما النماذج الأخرى التي اخترنا التوقف عندها طويلاً، بل وجعلنا منها محاور رئيسية لأقسام ثلاثة من هذا البحث، فهي على التوالي:

١ - النقد الهيدجيري للنزعة الإنسانية وفلسفة الذات، الذي يتم من منظور الدعوة إلى تفكيك الميتافزيقا وتجاوزها.

٢ - النقد الأنثربولوجي البنيوي الذي يتجسد في أبحاث كلود ليفي ستروس، وهو يقول عن نفسه أنه نقد علمي.

٣ - النقد الأركيولوجي، ثم الجنيالوجي، في مشروع ميشيل فوكو، الذي نفترض أنه مزيج من النقد البنيوي، وفلسفة التفكيك والإختلاف.

وسنسلك في دراستنا النقدية لتلك النماذج، طريقة يمكن أن تصنف ضمن طرق النقد الداخلي للمذاهب والأنساق الفكرية والفلسفية، وتتلخص في أننا سنحاول الكشف عن تناقضاتها الداخلية، وإبراز المآزق والمتاهات التي قد تفضي إليها عندما تترجم إلى لغة الفعل، وإلى الفلسفة العملية، ولا نخفي أننا سنواجهها دائماً بالتفكير الذي نعتقده إيجابياً ومتفتحاً ومتفائلاً، ومهتماً بالإنسان، ولكننا قد نسمح لأنفسنا في بعض الأحيان، بعد إنجاز تلك الخطوة، أن نطرح تساؤلات حول سياق وملابسات نشأة تلك النماذج من الخطابات، والتبريرات التي تقدمها.

I - في استطاعة المهتمين بالفكر الماركسي الفرنسي المعاصر، وخاصة خلال فترة الستينات، أن يلاحظوا عن كثب هذه الظاهرة الفكرية المثيرة: إن الموضوع الذي احتل مكان الصدارة في السجالات الفلسفية، سواء بين الماركسيين أنفسهم، أو بينهم وبين تيارات أخرى، هو مسألة العلاقة بين الماركسية والنزعة الإنسانية، والمفاهيم التي ترتبط بها كالتاريخ والاستلاب والوعي الزائف

---

(١) أنظر تعريف مفهوم النزعة الإنسانية، وتطور دلالته في الملحق الأول من هذا الكتاب.

والإيديولوجيا. وقد يبدو للوهلة الأولى أن الأمر يتعلق بنقاش عادي وطبيعي: ألا يرتبط التصور الماركسي عن الإنسان، ومسألة دلالة النزعة الإنسانية وأهميتها في الفلسفة الماركسية، بتصور الإشتراكية ذاته؟[1].

ولكن هناك على أية حال مجموعة من الأسئلة تظل مطروحة: لماذا أثير ذلك النقاش في تلك الفترة بالذات، التي شاهدت طلوع نجم البنيوية وانتعاش حركة تجديد فكر نيتشه وهيدجر؟ ولماذا أثير بتلك الحدة التي بلغت أحياناً درجة التطرف، بل أفضت بالفعل إلى الإنشقاق السياسي؟ سنحاول الإجابة عن أمثال هذه الأسئلة، وتحليل ملابسات وثوابت السياق العام الذي تولد فيه ذلك النقاش، وذلك من خلال دراسة النموذج الأكثر تمثيلاً للتأويل الماركسي المعارض للنزعة الإنسانية كفلسفة، ونعني به مشروع القراءة الجديدة، المقترح من طرف لوي ألتوسير، والذي يتأسس على عدة أطروحات، لعل أكثرها إثارة، تلك التي تقول، إن الماركسية مضادة تماماً للنزعة الإنسانية النظرية.

II ـ وقد لاحظنا أن تيار فلسفة «موت الإنسان» في فرنسا، لم يعد يتبنى موقف المعارضة الجذرية للنزعة الإنسانية، ولكل أشكال الفكر والتفكير المحيلة إلى الذات والإنسان؛ إلا بعد أن تنامت داخله ظاهرة الولع الكبير ببعث وتجديد تقليد فلسفي ألماني خاص، ينحدر من نيتشه وينتهي عند هيدجر، حتى لو كانت حصيلة ذلك في أكثر الأحيان، خليطاً غريباً من مفاهيم وطرائق بنيوية، وأفكار مستعارة من ماركس تارة، ومن فرويد تارة أخرى. ويصح القول في هذا الصدد، بأن عناصر الإتهام الرئيسية التي قدمت خلال «محاكمة» الإنسان في الفكر الفرنسي المعاصر، قد صيغت من المادة الفلسفية التي قدمها ذلك التقليد ذاته.

وماذا كان بالإمكان أن ننتظر من فلسفة نيتشه، التي نعرف ثروتها الفاحشة من التناقضات والمفارقات، ومن المواقف المعارضة للمنطق وللعقل والعلم، غير رؤية متشظية عن الإنسان من نفس الشاكلة؟ رؤية تعرضه من خلال أوجه ومناظر وزوايا لا يوحدها إلا التشتت والإختلاف! لقد أعلنت تلك الفلسفة عن تلاشي الأفق الثقافي الذي أسس فيه الإنسان الغربي دلالات وجوده منذ ألفي سنة؛ وأكدت أن الوجود لا يمكن أن يؤنسن؛ أي أن يرد أو أن يختزل إلى تصور ما، أو مثل أعلى للإنسان أياً كان. وفسرته على أنه لعبة للحقيقة القاتلة؛ وللتأويلات ذات النزعة الإنسانية الملطفة لها؛ والمضفية عليها مظاهر جميلة وموحية بالإطمئنان.

وعلى الرغم من أهمية فلسفة نيتشه كمصدر نظري للإشكالية التي تهمنا، فإننا لن نفرد لها إلا جزءاً من فصل، وذلك لأنها تنتمي تاريخياً إلى نهاية القرن التاسع عشر، وهي للسبب عينه، لا تنخرط في إشكالية الفلسفة المعاصرة، إلا من خلال الإحياء الذي عرفته، والقراءات الجديدة التي أعطيت لها، تلك القراءات، أو بالأحرى التأويلات، التي فضلنا التطرق إلى بعضها بشكل مباشر، ونعني بذلك المشروع النقدي عند ميشيل فوكو.

---

(١) من بين الأبحاث الشاملة والعميقة التي انجزت حول ذلك النقاش، نذكر بصفة خاصة هذه الأطروحة الجامعية الجيدة:

Robert Geerlandt,... *Le débat sur l'humanisme dans le parti communiste français, et son enjeu.* Paris, P.U.F. 1978.

وعلى العكس من ذلك، فقد خصصنا لفلسفة هيدجر قسماً كاملاً من هذا الكتاب، هو القسم الثاني الذي يضم ثلاثة فصول؛ حاولنا فيها إنجاز دراسة تحليلية ونقدية لموضوع رئيسي في تلك الفلسفة، التي يقول عنها مريدوها بأنها قفزة نوعية في الفكر الفلسفي، بل إحدى قممه المعاصرة، ولا نرمي من خلال ما سنكتبه عن هيدجر، إلى المساهمة في إسقاط تمثال «أعظم فيلسوف في هذا القرن»، ولا إلى تعرية حقيقة هذا «الوثن» الذي طالت عبادته؛ فتلك مهمة قد سبقنا إليها كثيرون، على امتداد العقود الستة الماضية.

وما يهمنا من ذلك، هو بصفة خاصة، إبراز الخيوط والوشائج الخفية التي تربط «فكر الوجود» عند هيدجر، بتيار فلسفة «موت الإنسان». ولهذه الغاية ستقتصر دراستنا على إثارة جوانب أساسية في تلك الفلسفة؛ أي تلك التي نرى لها صلة مباشرة بإشكالية بحثنا، ونعني عناصر النقد الهيدجيري للنزعة الإنسانية وأبعاده. وربما نتوقف قليلاً أثناء ذلك، لكي نناقش مسألة منزلة السؤال «ما العمل؟» في هذا الضرب الغريب من التفكير الفلسفي، الذي بات يشتهر بإصراره على ألا يساهم في تأمين أية أرضية لتأسيس فكر إنساني إيجابي ومتفائل، والذي يعتبر أن مهمة الفكر الأساسية هي التفكير في الوجود وحقيقته، أكثر من الاهتمام بالإنسان.

وهل نفشي سراً لما نقول، بأن إحدى السمات المميزة لفلسفة هيدجر، تفكيكها الجذري لأسس النزعة الإنسانية؟ ألم تكن في هذا المجال سبّاقة؟ لقد عبرت بالفعل، ومنذ الوجود والزمان(١٩٢٧)، عن رغبة عنيدة في تجاوز إشكالية فلسفة الذات والذاتية، وجميع التصورات الميتافزيقية عن الإنسان وعن الوجود، بل لقد حثت الفكر، في رسالة في النزعة الإنسانية (١٩٤٦)، على القيام بوثبة، «. . . وبمناهضة مكشوفة للنزعة الإنسانية»[1] وكان التبرير الوحيد الذي قدمته، يقوم في أن النزعة الإنسانية ميتافزيقا، والميتافزيقا نسيان للوجود؛ ونسيان الوجود يعني بالأساس نسيان الإختلاف الأنطلوجي بين الوجود والموجود. وبذلك ابتدعت الدلالة الجديدة للميتافزيقا عندما أصبحت تساوي بينها، وبين كل مكونات الثقافة الإنسانية الحديثة والمعاصرة، بما فيها أشكال التعقل والعقلانيات الحديثة؛ والعلم ذاته وإنجازاته. ولم يلبث هذا النموذج من النقد الفلسفي للنزعة الإنسانية، أن أصبح بضاعة رائجة في أوساط فلسفة «موت الإنسان».

III ـ وقد ارتأينا كذلك، أن من اللازم ربط النقاش حول أزمة النزعة الإنسانية، بمنطلق نظري آخر، لا يقل أهمية عن السابق، بل ربما قد يفوقه، لأنه هو الذي يعطي لفلسفة «موت الإنسان» نكهتها المعاصرة، ويضفي عليها سمات الجدية والوقار، ونعني به ظهور وتطور البنيوية، الذي لا يرجع إلى أصول فلسفية كما نعلم. لقد برزت البنيوية في حقل الفكر المعاصر في البداية كمنهج يقترح، في ميادين العلوم الإنسانية، نماذج جديدة للتعقل والتفسير. ثم كمجموعة متميزة وأصيلة من الأبحاث والدراسات، في مجال اللغة أولاً، لأن الظهور الأول للبنيوية تحقق كما هو

---

(١) M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, traduction Roger Munier. Paris, 1970. p. 119. Aussi *Question III*. p. 125.

معروف، في مجال الدراسات اللغوية حيث نشأت اللسانيات البنيوية؛ وبعد ذلك، في مجالات الأبحاث النفسية، والثقافية، والأنثربولوجية، والأدبية.

ونعلم أن اللسانيات البنيوية، تتأسس على مجموعة من المسلمات[1] بات من الواضح أنها تلغي مفهوم الذات ومكوناته؛ الوعي والإرادة، وتمثل تحدياً للفلسفة ذات النزعة الإنسانية. ويظهر ذلك التحدي بشكل خاص، في تحويل إشكالية المعنى والدلالة، من مجال نوايا ومقاصد واهتمامات الذات، إلى مجال النسق اللغوي اللاشعوري. وقد انبثق عن مضامين تلك المسلمات بالتدريج، تصور جديد للغة، أصبحت تبدو من خلاله، نسقاً مقفلاً ومكتفياً بذاته، وسابقاً على الذات المتكلمة. لا تتفتح على عالم تشير إليه، ولا على إنسان يستعملها من أجل التعبير عن تفاعله مع ذلك العالم[2]. فكانت تلك بداية الفلسفة البنيوية، التي تقترح أطروحات، غير لسانية هذه المرة، عن الواقع وعن الإنسان وعالمه النفسي والاجتماعي والثقافي. وسنولي عناية خاصة لترصد تلك الأطروحات، في نماذج البحوث البنيوية التي اخترنا دراستها.

IV ـ وتعتبر نظرية التحليل النفسي مصدراً نظرياً آخر تحيل إليه فلسفة «موت الإنسان». وربما لم تهتم الفلسفة بصفة عامة، بالتحليل النفسي كطريقة للعلاج، وتركت مسألة تقييمه لما قد يحققه من نجاح في ذلك الميدان. ولكن عندما راج أن مسلماته ونتائجها؛ والتأويلات الجديدة التي أعطيت لها، قد ساهمت بالتأكيد في زعزعة المفهوم التقليدي السائد عن الإنسان، بدأنا نلاحظ في الفكر المعاصر تزايد الاهتمام به، ومحاولات عديدة لاستثماره، في مشروع تأسيس خطاب فلسفي جديد، قيل عنه بأنه سيشكل ثورة مضادة، وقطيعة كبرى مع التراث الفلسفي التقليدي.

ونذكر أن نظرية التحليل النفسي قد أكدت بالفعل، على أن هناك حتمية تسود حياة الإنسان النفسية، وأن مفهوم الإنسان، الواعي والعاقل والمسؤول أخلاقياً، ما هو إلا من أوهام الفلسفة. ألم يؤكد فرويد نفسه، في دراسته التي تحمل عنوان: **واحدة من مصاعب التحليل النفسي (١٩١٧)**، بأن نظريته «قد ألحقت بالكبرياء البشرية ثالث إذلال كبير لها بعد كوبرنيك وداروين»؟ ولكن الثابت على أية حال، أن تيار فلسفة «موت الإنسان» قلما يحيل إلى نصوص فرويد ذاتها، ويفضل عليها القراءة الجديدة لها التي أنجزت على ضوء المنهج اللساني البنيوي، من طرف الطبيب والمفكر الفرنسي جاك لاكان (J. Lacan). وما هو متداول اليوم باسم اللكانية (Le Lacanisme)، ليس في الحقيقة إلا حصيلة لتطبيق المنهج البنيوي في ميدان التحليل النفسي، أي دراسة ظاهرة اللاشعور كما لو كانت تماثل، بنيوياً، الظاهرة اللغوية، أو قل هي ذاتها لغة. وقد انتهت تلك الدراسة في نهاية المطاف، إلى

---

(١) من أشهر تلك المسلمات: أ ـ التمييز بين اللغة وبين الكلام. ب ـ تفضيل التعقل والتفسير من خلال الوصف السكوني والتزامني. ج ـ اختزال مظاهر اللغة، الصوتية والدلالية، إلى مجرد مظاهر شكلية وصورية. د ـ اعتبار اللغة كياناً مستقلاً من الإحالات الداخلية، أي بنية.

(٢) Paul Ricœur, La question du sujet: le défi de la sémiologie, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil 1969, p.246, 247.

التأكيد بأن «المركز الحقيقي للكائن البشري، لم يعد تماماً في نفس المجال الذي كان يعينه له التقليد الفلسفي ذو النزعة الإنسانية كله»[١].

لقد اختلفت التأويلات التي أعطيت لمشروع لاكان. وهناك اتجاه منها، يذهب إلى أن هدف التحليل النفسي، من خلال العلاج، كان دائماً هو جعل المريض يعترف بماضيه ويتحمل على عاتقه مسؤوليته. وإذا صح هذا التأويل، يكون التحليل النفسي إذن وسيلة ناجعة لكشف الإستلابات، وأشكال الكبت، وللإهتداء إلى ما يمكن أن يساهم بالفعل في تحقيق سعادة الأفراد. وفي هذه الحالة، ألا يكون المشروع اللكاني صادراً عن محبة كبيرة للإنسان، بل وقد يؤدي إلى اقتراح تصور جديد للنزعة الإنسانية؟

ولكن التأويلات الأكثر ذيوعاً، لأبحاث جاك لاكان، توثق صلة مشروعه بالأطروحات البنيوية المعارضة للنزعة الإنسانية والمقوضة لأسسها. ومما يذهب إليه هذا التأويل، أن الحقيقة التي ينتهي إليها التحليل النفسي، لا تقوم إطلاقاً في الكشف عن أية ذات ولا عن أية طبيعة إنسانية أصيلة، ولكنها تتعين، أولاً وأخيراً، في القوانين اللاشعورية التي تنظم لعبة تعاقب الخطابات والأقنعة الزائفة؛ التي تؤول إليها في نهاية المطاف، حياة الإنسان النفسية. إنها باختصار، حقيقة صورية بدون أي مضمون، تذكر بالتناهي وبالتمزق الأصلي الذي يشرط الوضعية البشرية، وعلى الرغم من كوننا لن نهتم بكيفية مباشرة ومفصلة بإشكالية علاقة التحليل النفسي بأزمة النزعة الإنسانية، فإن هذا التأويل الأكثر رواجاً لكتابات وإسهامات لاكان، هو الذي سيستقطب اهتمامنا، كلما سنحت هناك فرصة في هذا البحث، للحديث عن نظرية فرويد.

٧ ـ وقد كانت بعض أبحاث ودراسات كلود ليفي ستروس، في ميدان الأنثربولوجيا الجديدة التي وضع أسسها، النموذج الرئيسي، من نماذج النقد البنيوي للنزعة الإنسانية، الذي اخترناه ليكون محور القسم الثالث من هذا الكتاب. ولعله من الواجب أن نوضح هنا، بأن دراستنا النقدية لتلك الأبحاث لن تتم من وجهة النظر التخصصية المحضة فذلك سيكون لا محالة من قبيل الغرور والإدعاء. وسيقتصر مسعانا بكل تواضع، على الكشف عما تتضمنه تلك الأبحاث من أطروحات فلسفية تصب في التيار المعارض للنزعة الإنسانية وتقويه، وكذلك على إبراز ما ألهمته قراءتها من أفكار ومواقف، لفلاسفة ومفكري ذلك التيار، الذين يصعب القول، بالنسبة لغالبيتهم، أنهم من ذوي الإختصاص، أو أن علاقتهم بالعلم علاقة متينة.

ولم يغب عن تفكيرنا تماماً، الحرص الكبير الذي يبديه ليفي ستروس، من أجل التأكيد على أن أبحاثه ذات طابع علمي بحت، وأن لا صلة لها بتاتاً بالفلسفة. ونحن نعلم أنه طالما أنكر أن تكون لها مضامين فلسفية مقصودة، بل لقد ذهب إلى حد إعلان نفوره من الفكر الفلسفي، وإبداء استهزائه ممن لا يزالون مؤمنين بجدواه. ولكن هناك دراسات متأنية وعميقة، كشفت أن في أبحاثه، تتداخل بالفعل القضايا العلمية مع الأفكار والتأملات الفلسفية؛ وأنها قد أسفرت بكل تأكيد عن

---

(١) Jacques Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966. p.401.

أطروحات فلسفية، تقترح تصوراً معيناً عن العالم، وعن الإنسان ومكانته، وعن العقل البشري، والثقافة والتاريخ ومسألة التقدم.

ونحن نفترض، على عكس ما قد توحي به التسمية والمظاهر، أن الموضوع الحقيقي للأنثربولوجيا الجديدة التي أسسها ليفي ستروس - التي أصبحت بنيوية، بعدما تبنت النموذج اللساني البنيوي وطبقت المفهوم العام للتواصل بواسطة الرموز، على الظواهر الإنسانية الاجتماعية والثقافية - ليس هو الإنسان كذات ووعي وإرادة وقدرة على الخلق والإبداع، بل الإنسان العام المغمور باللاشعور من كل جانب؛ فإذا ظهر أنها تنطلق من الإنسان، فإنها تقصد من خلاله وعبره، تلك الحقيقة العامة والمجهولة التي يحيل إليها مفهوم اللاشعور. وفي طريقها إليها، تنتقد وتنتقص من قيمة كل مّا يتأسس على الذات ومكوناتها. ألم تؤكد على ضرورة حل الإنسان وتفكيكه، وإذابة ما يتوهم أنه خصوصيات تميزه، وذلك من أجل الوصول إلى «شروط إمكان كل أنماط النشاط العقلي، عند جميع البشر، وفي كل الأزمنة»[1].

وفضلاً عن هذه الإذابة لخصوصيات الإنسان، فلن تشذ الأنثربولوجيا البنيوية عن التقليد الذي صار سائداً في الفلسفة المعاصرة؛ ففيها كذلك، يترادف نقد النزعة الإنسانية، مع نقد التاريخ الذي تعتبره بمثابة الملجأ الأخير لتلك النزعة. ويتدرج ذلك النقد في حدته وتطرفه؛ فمن الإنتقاص من أهمية التفسير النشوئي والتكويني، في تعقل وفهم الظواهر الإنسانية، إلى التشكيك في القيمة العلمية للمعرفة التاريخية، ثم إلى إنكار دور البشر في المساهمة في أحداث التاريخ، ثم إلى إنكار واقعية الزمان التاريخي ذاته، وأخيراً الحكم على التاريخ بأنه لا يعدو أن يكون أسطورة حديثة، تحكي عن مسيرة التقدم والتحرر البشري المزعوم! والغريب أن هذه المواقف النظرية، المعارضة صراحة للنزعة الإنسانية، بل والمقوضة لأسسها، لا تمنع ليفي ستروس، من أن يعقد على أبحاثه آمالاً في أن تلهم نزعة إنسانية جديدة، وأن تنبثق عنها «حكمة إنسان الغد».

VI - ومن النماذج الأخرى التي اخترنا دراستها كذلك، المشروع الفكري النقدي عند ميشيل فوكو. وقد خصصنا له القسم الرابع من هذا الكتاب. لقد نشأ ذلك المشروع في أجواء مناخ فكري هيمنت عليه «الثقافة الجديدة» في فرنسا؛ تلك الثقافة، التي اشتهرت بصفة خاصة، بأنها اتخذت من النقد الجذري للنزعة الإنسانية - باسم الهيمنة المطلقة للغة وللاشعور تارة، وبإسم تجاوز الميتافزيقا تارة أخرى - موضوعها المفضل. وكان ما جذب بقوة أنظار فوكو إلى تلك الثقافة، إقصاؤها لمفهوم الذات، وانتقادها للتاريخ، والفكر الجدلي المنحدر من القرن التاسع عشر. فانتقل من مجرد الإعجاب، إلى التبني الضمني والصريح لعناصر وطرائق من منهجها، ولبعض مضامينها، بل وإلى المساهمة الفعلية في توسيع مجالاتها، وإثرائها.

لقد واصل في أبحاثه، وبتفان كبير، ذلك التقويض الجذري لأسس النزعة الإنسانية. ولكن عمله تم في ميدان جديد، يبدو أنه ظل مهملاً حتى ذلك الحين: لقد انتحل لمشروعه النقدي ميداناً

---

(١) Cl. Lévi-Strauss, Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, in M. Mauss, *sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F. 1968, p.XXXI.

خاصاً هو ميدان نشأة المعارف والعلوم، الذي عزله عن الحياة، وعن البشر وعن التاريخ. وبلور فيه أطروحته الخاصة، التي تزعم أن المعرفة، كمجال تاريخي تظهر فيه العلوم،متحررة من كل ذات مؤسسة؛ وأن هناك في كل فترة تاريخية معينة، ثوابت قبلية تاريخية، هي التي تتحكم في إنتاج وتنظيم المعارف المختلفة.

وبمقدار ما كان نقد ميشيل فوكو للنزعة الإنسانية جذرياً؛ بمقدار ما جاء فريداً من نوعه: فهو فضلاً عن إلغائه للذات الفعالة والمبدعة في مجال المعرفة، اقتداء بالتقليد البنيوي، يتصدى مباشرة إلى مفهوم الإنسان ذاته، لكي يستأصله من المعرفة ومن الثقافة، ويضفي طابع الظرفية العابرة على حدث ظهوره ونشأته، ولينتهي في شأنه في الأخير، إلى أنه أسطورة القرن التاسع عشر الكبرى؛ التي ما عاد هناك مبرر اليوم، للإستمرار في الإعتقاد فيها، في فضاء «الثقافة الجديدة». ألم يؤكد فوكو في ص ٣٥٣ من **الكلمات والأشياء**، بأن «التفكير لم يعد ممكناً في أيامنا هذه، إلا داخل الفراغ الذي يخلفه اختفاء الإنسان؟» إن فوكو يستحق عن جدارة، لقب المفكر الذي أعطى لتيار فلسفة «موت الإنسان» إسمه، وساهم بفعالية في رسم معالمه.

نتوقع أن يكون القارىء الذي تتبع الخطوط العامة لمشروع هذا البحث، قد اهتدى بنفسه، إلى أن الفكرة التي تنظمه وتوجهه، تتلخص في اقتراح لتحليل نقدي، لعناصر ومكونات النقاش حول أزمة النزعة الإنسانية في الفلسفة المعاصرة، من منظور فلسفي يهتم بالإنسان ويناصره. لقد وصفت تلك الأزمة مراراً، بأنها باتت تنذر بقرب اندثار كل أشكال الفكر والتفكير التي تصر على أن تظل وثيقة الصلة بالإنسان، ونحن سنفترض أنه، ومهما تعددت التأويلات التي أعطيت لها، لا يوجد هناك حقاً ما يكفي من الدواعي، لتبرير ذلك التحامل الكبير على الإنسان وفعالياته، الذي لم يعرف له مثيل من قبل؛ وتلك الكراهية المشهورة تجاه الذات، وتجاه التاريخ وقيم وأطروحات التقدم الاجتماعي... وأنه لم يكن من المحتم إطلاقاً أن يفضي الخطاب الفلسفي الجديد المعارض للنزعة الإنسانية، الذي تمخضت عنه تلك الأزمة، إلى الحكم بأن الإختفاء النهائي للإنسان، وشيك.

ومن ناحية أخرى، هل يحق لنا أن نطمئن إلى ذلك الرأي الآخر، الذي يقول بأن الدعوة إلى التخلي عن النزعة الإنسانية لا تعني أكثر من دعوة إلى إلغاء مفهوم الإنسان ككيان ميتافزيقي ووهمي... وأن نسلم بالتالي، بأن تيار فلسفة «موت الإنسان» هو مجرد مشروع فلسفي جديد لا إسقاطات أخرى له، ولا أعراض ثانوية؟

ستأخذ أمثال تلك التساؤلات قسطاً كبيراً من اهتمامنا، بمقدار ما نتقدم في قطع المراحل التي حددناها لهذا البحث، ونقترب من خاتمته. وأثناء ذلك، سنحرص كل الحرص على التمييز، في ما نحن مقبلون على دراسته من نصوص ومواقف، بين ما هو نقد علمي للنزعة الإنسانية، أو على الأقل نقد يستلهم من تقدم العلوم وتطورها؛ وبين ذلك الضرب الآخر من النقد، الذي لا نعرف له هوية محددة، ولا إقراراً بمبدأ معين أو قيمة، وإنما هو يفاجئنا باستمرار، بما ينم عن ميول عدمية.

# الفصل الاول

## النقاش حول أزمة النزعة الإنسانية ورهانه

«إن أصل أزمة النزعة الإنسانية في عصرنا، يعود بدون شك، إلى اكتشاف حقيقة أن المبادرات البشرية عقيمة، وبدون جدوى. وذلك، على الرغم من تعاظم المطامح، ووفرة وسائل العمل. (. . .) إن انعدام فعالية الأعمال البشرية، يفضح هشاشة مفهوم الإنسان».

Emmanuel Lévinas, «Humanisme et An-Archie» in *R.I. de Phil.* n° 85-86 p.23.

«إن اكتشاف وسائل علمية واقعية، تسمح بتغيير العالم من أجل تغيير الحياة، هو الذي يقوي اعتقادنا، بأننا، عندما نتكلم عن النزعة الإنسانية، انطلاقاً من الواقع التاريخي، لا نكرر الخطاب الرنان عن الإنسان؛ ولا نبشر، ولا نركض وراء الأحلام (. . .) بل نعبر عن قضية مدعمة علمياً: إن الحياة بشكل أحسن وأفضل بالنسبة للإنسان أصبحت، موضوعياً، ممكنة».

Geneviève Navarri, «Contribution à la discussion sur la crise de l'humanisme». in *la Nouvelle Critique*, n° 168, 1965, p.74.

### I ـ حول «محاكمة» الإنسان في الفلسفة المعاصرة

عرف الفكر المعاصر، وبصفة خاصة في فرنسا ابتداء من الستينات، كما ذكرنا ذلك في التمهيد العام لهذا الكتاب، ازدهاراً ملحوظاً للتيارات الفلسفية المنتقدة للنزعة الإنسانية، ربما لم يشهد له مثيل من قبل في تاريخ الفكر والفلسفة. لقد تكاثرت تلك التيارات في أشكال وألوان متعددة؛ وداخل ميادين معرفية وثقافية متنوعة. وكان القاسم المشترك بينها جميعاً هو هيمنة روح التقويض والتفكيك. تفكيك العقل والعقلانية؛ والمبادىء والقيم؛ والمعنى والدلالات؛ والأهداف والغايات، والتاريخ. وفي عبارة جامعة: تفكيك الإنسان وعالمه الثقافي. وقد كانت ظاهرة التفكيك هذه، مصدر جاذبية تلك التيارات، وسبب رواجها، وما أكسبها جدة، لعلها تقوم بالأساس، في التحرر من جميع مظاهر الجدية!.

لقد رددت تلك التيارات الفلسفية بأصوات مختلفة، وفي نبرة من يعلن عن اكتشاف جديد

وهائل: إن الإنسان، كما تصورناه إلى حد الآن، وكما أحببناه فينا وفي غيرنا، ودافعنا عنه وعن قضاياه، لم يعد له وجود، أو قل هو على وشك الاختفاء. لقد أضحى تصورنا عنه، كذات وعقل وإرادة، وكقدرة على الخلق والإبداع، متهافتاً. ومعالم صورته المألوفة لدينا، بدأت في التلاشي. وهويته تشظت، وأصبحت في عداد ما هو عابر في هذا الواقع اللانهائي. وما النزعة الإنسانية، إلا خطاباً متداعي لا يزال يتغنى بتلك الصورة المحتضرة، أو يتباكى متحسراً عليها. وإن الإنسان ليبدو الآن، وكأنه لم يكن إلا معبراً لظهور ما يضاهي الفكر المطلق عند هيجل، أو لحظة إنفتاح ضرورية لانكشاف واختفاء لغز الوجود، كما تقول فلسفة هيدجر. قيل عن الإنسان، بأنه لم يكن أكثر من ومضة شاردة، وبريق خاطف، ونعلم أن حضارات إنسانية عريقة تم تشييدها، وتاريخاً عظيماً، غنياً ومتنوعاً، قد تحقق خلال ذلك العبور، الذي لحسن الحظ، لم يتوقف إلى حد الآن. ولكن تلك التيارات تأبى إلا أن ترى في تلك الحضارات، وذلك التاريخ نفسه، نواتج لنظام موضوعي، لا دخل لإرادة الإنسان فيه؛ إنه نظام بنيات الوجود الخفية والحتمية، وإمكانياتها. وبتنا نرى الإنسان وهو يتحول، في الفكر المعاصر، من مشيد للحضارات، ومبدع للثقافات؛ من سليل **بروميثيوس**، إلى مجرد نسخة جديدة عن سيزيف![1].

كيف انتهينا إلى هذه الوضعية الشاذة، التي تفضح إحدى المفارقات الكبرى لعصرنا؟ ففي الوقت الذي اغتنت فيه مجالات العقلانية والعقلنة، واكتسحت فيه ميادين جديدة من الفعاليات البشرية، صرنا نلاحظ انتعاشاً حقيقياً للنزعة الظلامية، وللفكر العدمي. وفي الزمن الذي تحققت فيه وفرة في مناهج التحليل والتفسير، وفيض في المعاني والدلالات، بدأت ترتفع أصوات متشائمة، **تؤكد ألا وجود لحقيقة... ولا لمعنى، وأن الأمر يتعلق في نهاية المطاف بالتناسل العشوائي للتأويلات**. وفي العصر الذي كبرت فيه تطلعات ومطامح الإنسان إلى مزيد من المعرفة، وبالتالي إلى مزيد من التحرر، وتعاظمت فيه إمكانيات ووسائل العمل، خيم على الفكر والفلسفة ظلام دامس، وشعور قاتم بضآلة الإنسان... وبالطابع العبثي لمبادراته.

ومن يكون هذا الإنسان، الذي أصبحت تلك التيارات تتنبأ بقرب اختفائه وموته؟ هل هو الإنسان الواقعي كما نعرفه؟ نحن نستبعد كثيراً أن يكون المقصود بالموت، في هذا السياق الثقافي الجديد، الموت الطبيعي، أو الموت بسبب كارثة قد تنجم عن جبروت الإنسان وتهوره، أو بفعل كارثة طبيعية أمست وشيكة الوقوع، وستعجل عندما تقع، بنهاية مأساوية للعالم وللبشرية، ـ حتى وإن كانت بعض عبارات هيدجر عن التقنية، وتأملات ليفي ستروس الفلسفية في نهايات بعض كتبه، توحي أحياناً بهذا المعنى ـ ونرجح أن يكون المقصود بموت الإنسان، نهاية ما يقال عنه بأنه أسطورة فلسفية عن الإنسان، تلك التي لا تتوقف النزعة الإنسانية عن إعادة صياغتها وتجديدها.

والظاهر أن المحاكمات التي أجريت لمفهوم الإنسان، في الفكر المعاصر، انتهت في غالب الأحيان، وعلى الرغم من تباين التحليلات التمهيدية، والحيثيات، إلى إصدار نفس الحكم: ضرورة

---

(١) Jean Brun, «Les nihilismes contemporains», in *Actes de 15<sup>eme</sup> congrés des sociétés de philosophie de langue française*. Reims, Sept. 1974. p.147.

إلغاء ذلك المفهوم والاستغناء عنه. ولكن بإستطاعتنا على أية حال، أن نميز بين طريقتين مختلفتين، اقترحتا لتنفيذ ذلك الحكم؛ أو، بعبارة أخرى، بين كيفيتين للتحرر من الإنسان:

١ ـ هناك أولاً، الموقف الذي يتنبأ بـ «موت الإنسان»، باسم العلم، وباسم التطور العلمي. وهو كما نلاحظ، يتباين نوعياً، حسب ما إذا كان يتبنى عن العلم تصوراً وضعياً، أو ماركسياً، أو بنيوياً. ومن المرجح أن تكون غاية هذا الموقف، هي تجديد المفهوم الفلسفي التقليدي عن الإنسان، على ضوء ما يستجد في ميادين الاكتشافات العلمية، وخاصة تلك التي لها صلة بالإنسان. ويؤمن هذا الموقف بصفة عامة، إما صراحة أو ضمنياً، بفكرة أن يكون العلم مصدر إلهام لنزعة إنسانية جديدة. وإجمالاً، يمكن القول، أننا أمام موقف يتصور الإنسان ككائن طبيعي، وتاريخي، لا يتوقف عن القيام بالمحاولات لفهم محيطه وعالمه وذاته، في أفق التأثير عليهما حسب الإمكان، يستفيد من تراكم تجاربه، ويوسع أشكال إدراكه وتعقله، ويضع باستمرار مشاريع للمستقبل، قد تتحقق وقد تفشل، وهو يستفيد في كلتا الحالتين. وكل ذلك، داخل تاريخ زماني، يؤمن بأنه يساهم نسبياً في تحديد توجهاته، انطلاقاً من وضعية التناهي ذاتها، التي تشرطه.

٢ ـ وهناك ثانياً موقف آخر، يبدو أنه أكثر تطرفاً وجذرية، إذ أنه يعلن عن «موت الإنسان»، باسم ضرورة ـ نادراً ما يعطى لها تبرير ـ هي ضرورة التحرر من جميع الأوهام الإنسانية، بما فيها الأوهام التي يخلقها العلم ذاته... بما فيها وهم الإنسان «الإنساني»؛ أي الإنسان الواعي والفاعل، والمسؤول، والمبدع. وهو يرفض، في هذا الأفق، جميع المشاريع والغايات، والأهداف التي يعطيها البشر لحياتهم؛ لأنها مجرد تأويلات ميتافزيقية للوجود. ويعمل بالتالي، على تفكيك جميع الأسس، التي تبنى عليها النزعة الإنسانية. إذ، لا شيء ـ حسب هذا الموقف ـ يعد أكثر مدعاة للسخرية والشفقة، من التفكير بالقيم، والإهتمام بالذات الذي يصدر عن كائن متناه، يعلم علم اليقين، أنه وجد من أجل أن يموت!.

وعندما تحيل فلسفة «موت الإنسان» إلى العلم، فهي غالباً ما تعني بذلك، الإستشهاد ببعض التأويلات، التي أعطيت لنتائج بعض العلوم البنيوية في ميادين اللسانيات، واللاشعور، والثقافة. وحسب تلك التأويلات، التي سنعود إليها مراراً خلال فصول هذا البحث، لم يعد بالإمكان اليوم الاستمرار في تصديق تصورات الإنسان عن نفسه، ومواصلة الحديث عنه ككائن قادر على القيام بمبادرات حرة، ذلك لأن البنيات اللاشعورية هي التي تتحكم في جميع فعالياته. فليس الإنسان في حقيقة الأمر، إلا مخلوقاً سلبياً، ومنفعلاً، وعاجزاً: إنه كائن غارق في عالم «لم يختره، ولم تكن له يد في صنعه» وهو على الدوام، أسير لوضعيته المشروطة بحتميات متعددة، تحدد كل ما يتخيل أنه «اختياراته»، إنه طيف عابر في «عالم معاد له، ويغمره كلياً»[1].

وكانت العلوم البنيوية قد تأسست، كما نعلم، انطلاقاً من نظرية عامة عن البنيات تذهب إلى

---

(١) Philippe Hodard, *Le je et les dessous du je*, Paris, Aubier montaigne, 1981. p.36.

أن بالإمكان تطبيقها على جميع مستويات الواقع البشري. واضمحلت في تلك العلوم، تدريجياً، فكرة الإحالة إلى الإنسان كذات واعية وفاعلة، لتحل محلها فكرة الإحالة إلى الأنساق اللاشعورية، وإلى لعبة الاختلافات والفروق داخل اللغة. كما أفرغت الذات من مضامينها، ولم تبق صالحة حتى كموضوع للبحث العلمي، الذي بات يتجه إلى الاستغناء عنها. لقد أصبح «إنسان الفلسفة» شبحاً مزعجاً بالنسبة لتلك العلوم، فارتأت التخلي عنه نهائياً. وفضلت عليه، ذاتاً أخرى، نكرة ومجهولة، أصبحت توصف بأنها قاهرة ومهيمنة: **اللاشعور**، أو ما يعطي له جزافاً من مرادفات.

فبدل الذات المتكلمة، تم تفضيل **اللغة** كنسق مقفل ومكتف بذاته؛ وبدل الإنسان المنتج... **نسق الإنتاج**؛ وبدل الإنسان الواعي والفاعل والمسؤول... **الخطاب الغامض للاشعور**؛ وبدل الإنسان العالم والباحث... **المعرفة كسياق بدون ذات**. لقد قيل بأن البنيات اللاشعورية هي التي تحدد، بكيفية مسبقة، وظيفة الفرد في المجتمع، وتختفي وراء الأقنعة والشخصيات التي يتقمصها، وخلف ما يعتقد أنه من عمله، أو من اكتشافه وإبداعه. وفي سياق مطاردة الذات نفسه، حكم على المبدع، في مجالات الإبداع المختلفة، أن يختفي نهائياً، وألا يترك في عمله أي أثر لعاطفة، أو لتوقيع يمكن أن يفصح عن مشاعر ذاتية.

أما ذلك الطموح إلى أن يصبح البشر، يوماً ما، قادرين على التحكم في علاقاتهم الاجتماعية وعقلنتها، فقد تبخر، بعد أن أعلنت البنيوية عن الطابع السرابي للهامش الضئيل الذي كان مؤملاً فيه أن يكون «مملكة الحرية». فلم يعد ذلك الهامش إلا أضغاث أحلام. لقد قضت عليه «المادية الجديدة» التي أسفرت عنها البنيوية، عندما أرجعت إنسانية الإنسان إلى أصل لاإنساني إطلاقاً. وعندما رفضت للإنسان، واستكثرت عليه الإعتراف بأنه جزء متميز وراق من الطبيعة، وعدته مجرد جزء عابر وفان، مثل سائر أجزائها الأخرى، يسري عليه ما يسري عليها من قوانين حتمية: إنه مجرد حلقة من سلسلة طويلة، توجد حلقاتها الأخرى متجذرة في الطبيعة[1]. وعندما يتم تجريد الإنسان من الوعي، ومن التفكير، ومن القدرة على الفعل والمبادرة، فماذا يبقى عنده من خصائص يمكن أن تميزه كإنسان. لقد استشرت عدوى إلغاء كل خصائص الإنسان، وبات من الواضح، أنه قد حكم على النزعة الإنسانية، أن تنسحب كلياً من هذا الفضاء الجديد؛ الذي لم يعد التفكير فيه ممكناً، كما يقول ميشيل فوكو، إلا في غياب الإنسان.

إن أشياع الفلسفة البنيوية، يقدمونها، كما لو كانت ثورة كوبرنيكية جديدة في التاريخ المعاصر للعلم ويعتبرون حدث ظهورها، بمثابة الحدث المعرفي الأكثر بروزاً في هذا النصف الثاني من القرن العشرين. وهو يمثل أعظم مجهود واع وعميق، يتم بذله في هذا العصر، من أجل تحرير العلم من رواسب الإيديولوجيا، والفكر الميتافزيقي التي بقيت عالقة به في مستويات عدة، وبصفة خاصة في مجالات العلوم الإنسانية. يقولون بأن الهاجس الإبستملوجي الذي يحرك البنيوية، هو أساساً، الحرص على احترام الدقة والموضوعية، والصرامة العلمية. ولذلك تميزت البنيوية، بانتقادها لجميع

---

(١) Philippe Némo, *L'homme structural*, Paris, Grasset, 1975. p.12 - 13.

الأشكال التي تظهر عليها النزعة الإنسانية اليوم، ويرفضها للإشكاليات الفلسفية التي ترتبط بها. أما الهدف، من وراء ذلك كله، فهو تجديد التصور التقليدي السائد عن العلم وعن الإنسان.

ويستطرد أولئك المدافعون عن البنيوية[1] قائلين، بأن لها ـ فضلاً عن هذا الموقف الرافض ـ خاصيات أخرى إيجابية، أهمها الطموح إلى تأسيس علوم اجتماعية وإنسانية، تملك من الموضوعية والمصداقية، ما لا يقل عن تلك المتوفرة في العلوم الطبيعية؛ حتى وإن تطلب الأمر أن تكون من نمط آخر. ويعلقون مسألة تحقيق ذلك المطمح على توفر شرطين:

١ ـ استبعاد المظاهر الواعية والمعاشة، من مجال الوقائع والظواهر الاجتماعية والإنسانية. والإكتفاء فقط، بالبحث عن علاقات بسيطة ومجردة، يمكن التعبير عنها بواسطة مفاهيم دقيقة.

٢ ـ الإلغاء التام لمفهوم الإنسان، الذي يهيمن على الميتافزيقا الكلاسيكية برمتها، وعلى بدائلها الرائجة اليوم.

ويؤكدون على أن هذين الشرطين، يتوفران تماماً في النموذج السميولوجي كما تقترحه اللسانيات، والإثنلوجيا، والتحليل النفسي. وهذا النموذج يعد بمثابة المعلمة المرشدة إلى الطريق، الذي يجب أن يسلك لتحقيق ذلك المطمح.

وقد يقنعنا هذا الموقف المدافع عن البنيوية، بأن الأمر يتعلق فقط بمنهج جديد، أثبت ملاءمته وفعاليته، في دراسة عديد من الظواهر الاجتماعية والإنسانية بالطريقة الموضوعية. ولو صح هذا الرأي، لكان مسعى البنيوية مشروعاً، بل ضرورياً. ولا شك أنه صحيح بالفعل، على الأقل بالنسبة لبعض الباحثين، الذين حرصوا كثيراً على البقاء في حدود هذا التصور. ولكن إمعان النظر في الأبحاث والدراسات الكثيرة التي تتم بإسم البنيوية، يظهر أن ذلك المنهج العلمي الواعد، لم يلبث أن أسفر عن مضامين فلسفية، بل حتى إيديولوجية. وبات من قبيل المؤكد، أن البنيوية تحولت إلى أطروحة فلسفية عن الواقع، وعن الإنسان وفعالياته؛ أطروحة طالما استعملت كمنطلق ومرجع لإثارة مجموعة من التساؤلات، حول وضعية الإنسان، ومكانته في العالم، مثل تلك التي عرضنا نماذج منها في الصفحات السابقة.

وقد لاحظنا مراراً، خلال دراستنا لنماذج من الدراسات البنيوية، بأن البنيوية عندما تنزع إلى أن تصبح فلسفة، أو عندما تأخذ بعض نتائجها أبعاداً فلسفية، أو يراد من خلال تأويلات معينة أن تبدو كذلك، فإن مطلبها المشروع، في البحث عن الثوابت والانتظامات البنيوية في الظواهر الإنسانية، سرعان ما يبدأ في الجنوح التدريجي، نحو إضفاء خصائص أنطلوجية على البنيات. وفجأة تتحول تلك البنيات، من نماذج علمية لفهم واقع الوجود البشري وعالمه، إلى كيانات أنطلوجية، تضفي عليها صفات القسر والإرغام اللاشعوري. وبذلك يتم نسيان، كما يقول جان بياجي، بأنها

---

(١) نعرض هنا خلاصة الموقف المدافع عن البنيوية، كما عبر عنه المفكر الفرنسي F. Châtelet، خلال ندوة حول موضوع: «Système et liberté: l'humanisme n'est-il qu'une illusion?»cf. *Structuralisme et Marxisme*, Paris, U.G.E. 1970. p.271, 277.

ناتجة أولاً وأخيراً، عن شبكة من التحويلات. كما يتم تجاهل العمليات التي كانت وراء الكشف عنها وإبرازها[١]. وهكذا يتم إسدال الستار على جميع ممارسات الإنسان الخلاقة، وتطمس مسألة أساسية: **إن كل تحليل موضوعي وملموس لظواهر إنسانية، لا يمكن أن يستغني نهائياً عن أخذ العامل البشري بعين الاعتبار.**

ونحن نسلم، بأن كل موقف فكري أو فلسفي، ينتقد النزعة الإنسانية باسم العلم، وباسم مسايرة التقدم العلمي، والتفتح على مكتشفاته، سيظل موقفاً معقولاً ومشروعاً، ما دامت غايته تنحصر في تجديد تصوراتنا عن الإنسان، وإعادة النظر في الفلسفة العملية المشتقة عن تلك التصورات، على ضوء ما يستجد في ميدان البحث العلمي المتعلق بالإنسان. ولكن شريطة، ألا يقع في خطأ رسم حدود نظرية جامدة، تفصل بين الإيديولوجي والعلمي فصلاً تاماً، كما سنلاحظ ذلك عند لوي ألتوسير، وألا يفضي كذلك إلى رؤية متشائمة عن العالم، وعن الإنسان، تنذر بالأفول الشامل، كما سيفعل ليفي ستروس. وأخيراً. . . ألا يتزاوج، أو يتحالف مع الفكر العدمي، الذي لا يرى غير العبث والعدم كحقيقة مطلقة، كما هو الشأن مثلاً عند فوكو!

وهل يصح أن نقول، عن ذلك الإتجاه العام، الذي أخذه النقاش المعاصر حول أزمة النزعة الإنسانية؛ . . . والذي لم يتوقف إلا بعد أن اطمأن إلى أنه قد نزع عن الإنسان، كل دلالة خاصة تعطى لحضوره الفعلي في هذا العالم؛ والذي طال كل ما هو إنساني في التاريخ وفي الثقافة؛ بأنه يتم باسم العلم فقط، ونحن نراه يتواكب بوضوح مع حركة إحياء وتجديد فلسفة نيتشه وهيدجر، في أشكال وصيغ جذابة؟[٢].

إذا كان ذلك الإتجاه، يتظاهر بالإستلهام من نتائج بعض العلوم البنيوية التي ذكرناها، فهو ينهل بكل تأكيد، إن خلسة أو بطريقة مكشوفة، من منبع آخر يتناقض تماماً مع العلم وتوجهاته؛ إنه منبع أطروحة تجاوز الميتافزيقا. وماذا يمكن أن ينجم عن هذا الزواج المتنافر، غير نقد عدمي يكتسي أحياناً سمات الجدية والوقار؟ إن هذا الضرب من النقد للنزعة الإنسانية، الذي يسمونه تارة تفكيكاً، وتارة أخرى جنيالوجيا، هو الذي أصبح يشكل الصفة البارزة لـ «الثقافة الجديدة» التي يقول عنها فوكو، بأنها « . . . بدأت مع نيتشه، كما ظهرت عند هيدجر، وعند اللسانيين، وكذلك عند ليفي ستروس»[٣]. وتلك محطات فكرية تهمنا في هذا البحث، وسنضطر للوقوف عند بعضها طويلاً في الفصول التالية.

## II ـ عندما يصبح النقاش حول الأزمة جدياً

لا يكتسي النقاش حول أزمة النزعة الإنسانية، في حقل الفكر المعاصر، دائماً طابعاً سلبياً. ولا يفضي بالضرورة، وفي جميع الحالات، إلى نتائج قاتمة تنذر باندثار الإنسان وعالمه الثقافي. ويتوجب

---

(١) Jean Piaget, *Le structuralisme.* Paris, P.U.F. 1979. p.124.

(٢) Mikkel Dufrenne, *Pour l'homme,* Seuil, Paris, 1968. p.201.

(٣) Revue *Arts et loisirs,* n°38, Juin 1966. p.9.

الاعتراف، بدون شك، بأنه اتسم في أحيان كثيرة، بقدر كبير من العمق والجدية، وصب في الاتجاه الإيجابي والبنّاء. ولكن يجدر التذكّر أيضاً، بأن تلك حالة خاصة، قد لا تظهر في الحقيقة، إلا عندما تتوفر هناك، إرادة تحترم الإنسان وتغير عليه؛ وتسعى جاهدة، إلى حصر النقاش في مشكل حقيقي وملموس، ونعني به **مشكل العلاقة بين النزعة الإنسانية والعلم**. وهـذا المشكل يكـون، حسب نظرنا، الموضوع الجدي الوحيد الذي يشد إليه الانتباه حقاً، داخل ذلك الخليط الغريب من الأفكار، التي كان جلهـا لا يبحث إلا عن عوامل الرواج والإثارة.

ولربما يسمح لنا التفكير، من خلال هذه الزاوية المحددة بالذات، بالإحاطة بالعناصر المعرفية الموضوعية لتلك الأزمة. ذلك، لأن ما يقترح فيها للمناقشة وللتحليل النقدي، هو مفهوم النزعة الإنسانية ذاته؛ **وما يحمله من مضامين عائمة ومبهمة**؛ وما يريد التعبير عنه... وأحياناً قد يعمل على إخفائه. وقد أضحى من المألوف، في هذا السياق، أن توجه إلى النزعة الإنسانية مجموعة من الانتقادات المشروعة، هذه أهمها:

١ ـ إن النزعة الإنسانية خطاب عام عن الإنسان، مشحون بالمضامين العاطفية والإنفعالية، التي تتراوح بين الشفقة، والإدانة والاحتجاج الأخلاقي... وبين التمني والركض وراء الأحـلام الجميلة. إنها خطاب قلما يكترث بالفهم والتحليل. ولا يهمه كثيراً أن يواجه بالواقع، فرضياته التي يحولها إلى بديهيات؛ ولا استدلالاته ونتائجها، التي يضفي عليها طابع اليقين الراسخ. وهو يفضل البقاء باستمرار في المجال العاطفي. وحتى عندما لا تسقط النزعة الإنسانية كلياً، في حبائل العاطفة، فهي تنساق بالتأكيد إلى نسج وخلق الأساطير عن الإنسان، وتفضي بالتالي، إلى الفكر الميتافزيقي الواهم: إنها صورة حديثة لعقيدة الإيمان بعوالم أخرى مثالية. وغالبية من تحدثوا، أو يتحدثون اليوم عن الإنسان؛ أو عن إمكانيات تحرره، يفكرون بلغة شبيهة بلغة الأخلاق والميتافزيقا.

٢ ـ تصب النزعة الإنسانية إذن، في الفلسفة المثالية والميتافزيقا، فمدلولها يحيل في أغلب الأحيان، إن بكيفية صريحة أو ضمنياً، إلى نموذج فكري مثالي عن الإنسان وعن مصيره. إنه نموذج منشأ عن طريق التأمل فقط، بعيداً عن الواقع، وعن أية معرفة علمية عن الإنسان ومحيطه. هو أقرب ما يكون إلى التصور الخيالي، الذي يختلقه الحماس العاطفي والفيض الشعري. ومن خلال هذا النموذج، يتم التأكيد، بدرجة كبيرة من الوثوق والجزم، على وجود خصائص تشكل ماهية ثابتة للإنسان، لا تتأثر بعوامل التطور، ولا بمؤثرات الوسط الاجتماعي أو الطبيعي. إنها تلك الماهيـة الخالدة، التي يقولون، بأن فقدانها يؤدي إلى الاستلاب[1].

وكيف يصير الإنسان مستلباً، أي غريباً عن «شيء ما»، من المرجح جداً أنه لم يعرفه أبداً من قبل؟ ألسنا في حقيقة الأمر، أمام نموذج وهمي، يؤمل فيه أن يساهم في تعبئة فعاليات الإنسان، من أجل تدارك واستدراك النقص الحاصل، بين الوجود الحالي المستلب، والوجود الأصيل الموعود،

---

(١) عبد الرزاق الدواي، «الاستلاب ومشكل الماهية»، في نظرية الاستلاب... مخطوط بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٧٥، ص ١٨.

والمرتقب؟ ذلك الوجود المأمول، الذي يبدو وكأن كل إنسان يتحرق شوقاً وحنيناً إليه، بل ويحمل في أعماقه صورة عنه! لقد وجد، بالتأكيد، تحت تأثير مفعول تلك النماذج الماهوية بشر مخدوعون ومضللون، إما بالأحلام التي صنعوها عن أنفسهم، وإما بتلك التي تحشر في أذهانهم حشراً، من خلال قنوات متعددة، عن الماهية الأصيلة للإنسان. إن النزعة الإنسانية ليست أكثر من خطاب فلسفي ميتافزيقي، لإخفاء أوهام الإنسان عن نفسه؛ وقناعاً يستر وراءه عجزه وجهله، وينشد فيه نوعاً من الأمل والعزاء والطمأنينة.

٣ ـ وإذا كانت النزعة الإنسانية تعني، من بين أهم ما تعنيه، وجهة نظر فلسفية وموقفاً عملياً، يتمحوران حول الإنسان، فمن الممكن أن نتصور عدة أشكال لها، تبعاً للأجوبة التي قد تعطى للسؤال «من هو الإنسان؟». أي حسب منظومة القيم المختارة لتعريف الإنسان، ولإرشاد مواقفه وممارساته؛ تلك القيم التي يتوسم فيها، أنها قمينة بأن تقوده إلى تحقيق الوجود الأصيل، وترسم له معالم الطريق الذي يضمن له ذلك. والظاهر أن ما يميّز النزعة الإنسانية أيضاً، علاوة على ما ذكرناه سابقاً، هو كونها فلسفة معيارية وقيمية، تتلخص في ذلك الموقف والمجهود الفكري، الذي يسعى إلى تأكيد الإنسان كقيمة عليا، وكقطب قيمي، تصدر عنه، وترد إليه، جميع المحاولات لفهم العالم، والمجتمع البشري، والإنسان ذاته.

٤ ـ ولأن النزعة الإنسانية تنبع من فلسفة القيم وتصب فيها، فجميع أشكالها تشترك في رفض وإدانة ما تعتبره متنافياً مع الطبيعة الحقيقية للإنسان؛ أي مع ما يوصف أنه لاإنساني Inhumain. وقد لخص لوي ألتوسير هذا النقد، عندما كتب في ص ٢٤٣ من كتابه دفاعاً عن ماركس، بأن «الزوج اللفظي: إنساني ـ لاإنساني، هو المبدأ الخفي لكل نزعة إنسانية». إنها تؤول في أغلب الأحيان إلى مجرد صيغ للتعبير عن الإرادة الطيِّبة، التي توجد في حالة كمون عند جميع البشر، والتي يبدو أنها تنزع تلقائياً، إلى الاحتجاج ضد كل ما يتوجس فيه أنه مهين لكرامة الإنسان. أما قضية توضيح ما يفكر فيه على أنه إنساني حقاً، فتظل معلقة، وغالباً ما يؤجل البت فيها إلى المستقبل... الذي قد لا يحين أبداً! وذلك على رغم من كون ما هو إنساني، ينظر إليه على أنه هو الذي يؤسس «الإختلاف» الجوهري الذي يتميز به الإنسان. فالمهم، والمستعجل على ما يبدو، هو الإدانة والرفض![1].

ونأتي الآن إلى الخلاصة: إن النزعة الإنسانية تستنفد مضامينها ودلالاتها، في مجرد الرفض المتعدد الصيغ والأشكال، لكل ما يعتقد أنه يتنافى مع الماهية الحقيقية للإنسان. وهي بهذه الصفة، عبارة عن مجموعة من التصورات الغامضة، لا تسمح بالإمساك بأي واقع موضوعي وملموس. ولعلنا نصل هنا إلى قلب المشكل المطروح: إن النزعة الإنسانية أصبحت عاجزة تماماً عن مسايرة العلم والتكيف معه، باعتباره قوة فكرية متعاظمة، تطرح اليوم بإلحاح ضرورة إعادة النظر في مكونات الخطاب الفلسفي عن الإنسان، وذلك لمصلحة الإنسان نفسه.

---

(١) Claude Bruaire, «L'enjeu métaphysique de la crise de l'humanisme». *Revue Internationale de philosophie,* n°85-86. 1968. P.276.

ونساهم بدورنا، ببعض الأفكار، في أفق إغناء النقاش حول الإشكال المطروح وتعميقه. لقد عبر البشر في سائر عصورهم، ومن خلال أشكال الثقافة المتنوعة، المكتوبة والشفوية، عن عدم الرضا والإحتجاج على مظاهر من حياتهم الإجتماعية، اعتبروها مهينة للإنسان. وتطلعوا دوماً إلى تحقيق مجتمع أفضل من ذلك الذي يعيشون فيه؛ مجتمع يصبح قادراً على حل مشاكله وتناقضاته. ولكن ذلك الطموح، بقي مجرد حلم طوباوي جميل، وصورة ذلك المستقبل المأمول ظلت بعيدة المنال... ومتقدمة على أي حاضر! وكانت خيبة الأمل، هي نهاية كل التصورات الحالمة من ذلك القبيل، والفشل هو المآل المحقق لكل محاولة للإقتراب من ذلك المثال على أرض الواقع. أما السبب فيكمن بدون شك، في أن ماهية الإنسان، لا تعطى بكيفية تأملية مسبقة، وإنما تنشأ وتتكون من خلال تاريخ تطور الإنسان نفسه، وتطور أوضاعه وأساليب حياته.

وهل من اللازم أن تفضي بنا تلك الاعتبارات إلى اليأس؟ إننا نعتقد أن هناك، على أية حال، إمكانية فعلية للعمل، بالنسبة لأولئك الذين لا يريدون أن يظل موقفهم تأملياً فقط: أن يتخلوا عن التفكير في القيم كمبادىء قبلية تحمل يقينها في ذاتها؛ وأن يفكروا فيها كإمكانيات واقعية تسمح بها، مرحلة التطور الراهن للبشرية، وثقافاتها وعلومها. وإذا لم يكن هناك محيد من الإعتراف، بأن النزعة الإنسانية، تتأسس على المبدأ المعياري السابق الذكر، إنساني، لاإنساني، فبالإمكان أن نستخلص مدلول هاتين القيمتين بكيفيتين مختلفتين تماماً: في الحالة الأولى، يستخلص ما يعتبر لاإنسانياً، من المقارنة مع مثل أعلى عن الإنسان، وهنا لا مفر من السقوط في المثالية والنزعة الماهوية. أما في الحالة الثانية، فيستخلص ما هو إنساني، وما هو لاإنساني «...من التاريخ الواقعي ومن الإمكانيات الواقعية التي يحققها ويوفرها ذلك التاريخ»[1].

ويمكن، من خلال هذا المنظور المقترح، أن يعتبر إنسانياً كل ما يساهم في بناء المستقبل عن طريق تغيير الحاضر؛ كل ما هو تحسين لوضعية الإنسان، ولشروط وجوده الاجتماعي؛ كل ما يعتبر تقدماً للبشرية جمعاء، أو على الأقل، للجزء الأكبر منها. كما يعتبر لاإنسانياً، كل ما يقف كعرقلة لذلك التقدم. بهذه الكيفية ربما يصبح بإمكان مفهوم النزعة الإنسانية أن يكتسب دلالة واقعية، انطلاقاً من محددات الواقع الاجتماعي، والتاريخي، وتطور المعارف والعلوم، ويكف عن أن يبقى مجرد أشكال عاطفية، من الرفض والإدانة، والأحلام.

لقد بات من الضروري اليوم، التمييز بين النزعة الإنسانية كفلسفة، وبين العلم، وسيكون من باب الإدعاء، بدون شك، تصور احتمال أن تضاهي النزعة الإنسانية يوماً ما العلم، أو تقوم مقامه. ولكن، هل من شأن هذه الملاحظة أن تثني كل طموح إلى تأسيس النزعة الإنسانية على تصور علمي للإنسان، يظل مرناً ومنفتحاً؟ صحيح أن العلم يختلف، من حيث المبدأ والمنهج على الأقل، عن النزعة الإنسانية. ولكن طريقيهما يلتقيان بالتأكيد، على مستوى الممارسة الاجتماعية، حيث تعطي

(١) Généviève Navarri, «Contribution à la discussion sur la crise de l'humanisme», in *La Nouvelle Critique*, n° 168. 1965. p.73, 74.

النزعة الإنسانية للعلم أبعاده، ومضامينه الإنسانية، وحيث يوفر العلم ضمانة على أن مطامح النزعة الإنسانية ليست كلها مجرد أماني جميلة بعيدة المنال!.

وحقاً صار العلم في زماننا قيمة عليا بالنسبة للإنسان، ولكن ليس بمعنى أنه فقط معرفة محايدة وموضوعية، قيل عنها أحياناً بأنها تتطور من تلقاء ذاتها، وبدون أي ارتباط بهدف إنساني مقصود، بل من زاوية أنه بات يوسع مجالات نفوذ الإنسان، على مستوى معرفته لذاته، وكذلك على مستوى معرفته للمجتمع وللعالم؛ ويمكنه بالتالي من التأثير على محيطه وبيئته. ولم تكن مجهودات البشر، في ميادين الإكتشاف والمعرفة والعلم، في غالب الأحيان، مجانية، وخالية من أي قصد، للتأثير على ميادين أنشطتهم، وأساليب حياتهم. ولم تنفصل، إلا نادراً، عن إرادة تحويل عالمهم وتغيير أوضاعهم حسب جدول معين من القيم. وإذا لم تمكن المعارف العلمية الإنسان من ذلك بالفعل، ولم تعنه على صياغة تفسير أكثر ملائمة لمصيره، وللعالم... فما عسى تكون جدواها إذن؟.

ومهما خلصت نوايا النزعة الإنسانية، وصلحت مقاصدها، فهي في ذلك مثلها مثل مقاصد العلم وغاياته، لا تحمل في ذاتها تلقائياً، أي فضيلة تقود بالضرورة إلى الحقيقة، وإلى الحقيقة وحدها. كما أن العلم، أي علم كان، يصعب عليه أن يقاوم إغراء الإنسياق، في لحظة من لحظات تطوره، إلى أن ينظر إلى نفسه وقد أدرك الأوج، واكتمل نهائياً. وقد ثبت من خلال تاريخ العلم، أن فكرة العلم التام والمكتمل، هي أضعف الأفكار وأقلها علمية، لأنها، ليست فقط عرقلة أمام العلم ذاته، تحول بينه وبين أن يطرح للنقاش مسألة حدوده؛ بل إنها لتسد أمامه آفاق وإمكانيات إنتاج معارف جديدة. ولا شك أن التصورات الخاطئة عن العالم، وعن الإنسان، لا تختفي بين ليلة وضحاها. فهي تظل كامنة في مجال المعرفة العلمية ذاته، وقائمة حتى فيما نتصوره كأفضل الأنظمة الاجتماعية والسياسية،... فما بالك إذن في مجال النزعة الإنسانية؟.

ولعل من شأن تقدم العلم وتطوره، أن يوفر باستمرار، ويخلق الشروط الموضوعية لتناقص تلك التصورات، ولتصحيح وتعديل بعضها. ولكن مسايرة تطور العلم، لا تعني في نظرنا أن توضع المعرفة الكاملة والمضبوطة عن الإنسان، كشرط مسبق لا بد من توفره، قبل الإقدام على أية مبادرة للتخفيف من وطأة ظروف حياة الإنسان. وخاصة إذا كانت تلك المعرفة في حد ذاتها، غاية وليست مجرد شرط مبدئي. وعندما تكون هناك أمور ملحة ومستعجلة، تتعلق بأوضاع الإنسان، بحريته وحقوقه، فهل يتوجب الإنتظار، قبل الشروع في أي تفكير أو تصرف، حتى تبلغ المعارف عن الإنسان الدرجة التي تصير فيها جديرة بحمل اسم علم؟.

ليست النزعة الإنسانية بالتأكيد علماً. بل يجوز القول، من وجهة نظر ضيقة ومحصورة، بأنها لم تعد ضرورية لتطور العلم، على الأقل فيما يرجع إلى تطوره الداخلي. وإذا كان باستطاعة العلم المعاصر، نظرياً، أن يستغني عن تصورات ومفاهيم النزعة الإنسانية، فإن «**النزعة الإنسانية اليوم، لا يمكن تصورها خارج العلاقة بالعلوم؛ علوم الطبيعة، والعلوم الإنسانية**»[1]. كما لم يعد بإمكان

---

(١) Revue *Raison Présente*, «Conclusion de l'enquête: comment concevez-vous un humanisme actuel?» n°23, Sept. 1971. p.69, 72.

النزعة الإنسانية أن تدافع عن الإنسان ضد العلم، ولا تصور بقائها في عزلة تامة، متأملة في «الخصائص الخالدة» لماهية الإنسان؛ مفصولة عن العالم الواقعي، ومنتقصة للمعرفة وللمارسة.

لا يساورنا شك، في أن خطاب النزعة الإنسانية، سيوسم دائماً بأنه إنما يكرر ويجتر، مجموعة من الأفكار السخية والطوباوية، عن الإنسان وعن تحرره، قد يكون لها بعض الوقع على حياة البشر وعلى سلوكهم. ولكنه لن يبارح أرض الأحلام ما لم يحدد له العلم - بوصفه قوة فكرية أساسية، أصبح بمقدورها اليوم أن تساعد بالفعل، على تغيير شروط وضعية الإنسان نحو الأحسن - مضامين عينية وملموسة، ويحدد له نوعية التحويل العملي للواقع، الذي يتوجب القيام به، من أجل تحقيق «إنسانية الإنسان».

لقد أقررنا سابقاً، بأن تقدم العلوم، مسؤول بدرجة كبيرة عن الأزمات الحقيقية للنزعة الإنسانية، كما كان دائماً، وراء الأزمات التي اجتازتها الفلسفة بصفة عامة. ولكن، هل يوجد هناك حقاً، مانع موضوعي، في أن يعتبر التقدم العلمي ذاته، عاملاً مساعداً على بلورة تصور جديد لنزعة إنسانية تستلهم من العلم، وتحمل أدنى قدر من اللبس والغموض؟ وقد يكون الموقف الفكري، المعارض للنزعة الإنسانية باسم العلم، على صواب، عندما يصر على ضرورة مراجعة المفهوم الفلسفي عن الإنسان، المنحدر إلينا من العقلانية الكلاسيكية وفلسفة عصر الأنوار؛ ذلك المفهوم الذي يرشح الإنسان لأن يكون سيد الكون بدون منازع... وغاية الواقع والطبيعة. ولكن بالإمكان، على ما نعتقد، أن تفهم، خصوصية الإنسان، داخل مملكة الطبيعة ذاتها، ويتم انطلاقاً من تلك المعرفة، البحث عن أساليب الحياة الاجتماعية الكفيلة بأن توفر للبشر ظروف تطوير وتفتح تلك الخصوصية. إن الأمر يتوقف، بدون شك، على مدى قدرة النزعة الإنسانية على تحديد ما نسميه بكيفية غامضة «التحقق الكامل للإنسان»، وذلك اعتماداً على مفاهيم ذات قيمة علمية.

ما عاد اليوم بالإمكان، الدفاع عن النزعة الإنسانية، كتصورات مثالية عن الإنسان، وعن حياته ومصيره وأهدافه. بل كفكر مناضل، يتطلع إلى أن يجعل لحظة إزاحة بعض العراقيل من أمام الإنسان، لحظة ممكنة التحقيق على المستوى الفعلي، وليس فقط على مستوى النظر والتأمل. وذلك عن طريق المطالبة الدؤوبة بحق الاستفادة من تطبيقات نتائج التقدم العلمي، في مختلف مجالات الفعاليات البشرية. وتوجد في هذا المجال، مجموعة من العلوم، تهدف إلى تحصيل معارف علمية عن الإنسان، وعن شروط حياته. وهي تقدم عنه نتائج قيِّمة، حتى وإن ظلت بالتأكيد مؤقتة؛ إنها تسمح، بأكبر قدر ممكن من الموضوعية، بأن نقف على ما يطمح إليه الإنسان بالفعل.

لقد أخذت النزعة الإنسانية بعداً جديداً، يوم أن رسمت معالم وعناصر تصور حديث عن الإنسان، وعن حقوقه وتطلعاته، كمشروع له مصداقية، ويتوجب النضال من أجل تحقيقه؛ وكواقع أصبح بالإمكان الإيمان بالقدرة على بنائه، بعيداً عن أية إحالة إلى ماهية أصيلة مفقودة، تنتظر استعادتها والتطابق معها من جديد. إن اكتشاف وسائل علمية وعملية، تسمح بتغيير العالم، من أجل تغيير أسلوب حياة الإنسان، في اتجاه ما هو أفضل، هو الذي يقوي ثقتنا بأننا عندما ندافع عن نزعة إنسانية واقعية، فلسنا بصدد الركض وراء أحلام جميلة بل وراء ما يستطيع البشر تحقيقه

بالفعل. وأن الأمر لا يتعلق بضرب من التبشير الواهم، ولكن «بالتعبير عن قضية لا تفتأ مصداقيتها تتأكد: إن تغيير أوضاع الإنسان نحو الأحسن أصبح، علمياً، مشروعاً ممكن التحقيق»[1].

وربما يصبح، من هذا المنظور بالذات، الحديث عن استلاب الإنسان ذا دلالة ملموسة: هناك استلاب، عندما لا يعود بمقدرة الإنسان الاستفادة في جميع مجالات حياته، مما أصبح العلم بوفره بالفعل من إمكانيات للبشرية. ولا نظن أن رفع شعار التغير الاجتماعي من أجل مجتمع يؤمن العدالة والأمن لأفراده، لا يزال بمفرده كافياً، حتى وإن ظل ضرورياً، إذا لم تتواكب إرادة التغيير، مع ما أصبح العلم المتجدد باستمرار، يقترحه من إمكانيات فعلية لتطوير الحياة نحو الأحسن.

وقد يوجد برنامج هذه النزعة الإنسانية الواقعية، التي تمزج بين العلم وأبعاده الإنسانية، متضمناً في هذه العبارة، التي يبدو أنها أفلتت سهواً من المفكر الفرنسي، فوكو، خلال حوار أجري معه عند بداية طلوع نجمه الفلسفي؛ لأنه لم يعمل بها أبداً، ولم يكن لها في التطور اللاحق لفلسفته، أي أثر يذكر: «. . . إن أبحاثنا هي التي تريد أن تربط الإنسان بعلمه، وبمكتشفاته وبعالمه. . .»[2] وأن نأخذ مأخذ الجد مضمون هذه العبارة، فتلك هي، على ما نعتقد، الغاية التي يجب أن تسعى إليها النزعة الإنسانية.

وليس من الملائم دائماً، طرح مشكل أزمة النزعة الإنسانية، في صيغة هذا الخيار المحرج: إما أن تكون النزعة الإنسانية، سلاحاً ناجعاً لتحرير الإنسان من جميع الاستلابات، ولتحقيق مطامحه، وإما أن تبقى مجرد علاج وهمي لمشاكله؛ مجرد عزاء فكري لا يفتأ يتجدد! وذلك لأننا نؤمن بأن النقاش حول أزمة النزعة الإنسانية؛ أي حول الإنسان ومتطلباته، وحول تطوير إمكانياته وقدراته الإبداعية، إذا كان يحقق تقدماً، فإنه لن ينتهي في يوم من الأيام، ولا نتوقع أن يتم الحسم فيه نهائياً. والسبب واضح، وقد ألمحنا سابقاً: إن الأمر لا يتعلق باسترداد طبيعة إنسانية مفقودة، بقدر ما يتعلق بالأحرى بالمساهمة في بنائها، اعتماداً على المعرفة العلمية، وعلى الإمكانيات الحقيقية التي يوفرها التطور الحالي للبشرية.

---

(١) G. Navarri... op. cit. p. 74 - 75.

(٢) *La Quinzaine litteraire*. 15 Mai 1966. p.14.

# الفصل الثاني

## النزعة الإنسانية: إيديولوجيا؟ ميتافزيقا؟

«يبدو لنا ومن البداية، أن من المستحيل ومن غير المعقول الخلط هكذا وبدون أي قيد ولا شرط ولا تحفظ، بين النزعة الإنسانية وبين الميتافزيقا كما يفعل التقليد الفلسفي الميدجيري؛ وبينها وبين إيديولوجيا البرجوازية الصغيرة (كما نجد ذلك عند ألتوسير)».
Luc Ferry,.. *La Pensée 68*, p.33.

### I ـ حول التأويل المضاد للنزعة الإنسانية، في الفكر الماركسي المعاصر

«... إن الزوج اللفظي «نزعة إنسانية ـ اشتراكية» يخفي تبايناً نظرياً صارخاً: ففي سياق التصور الماركسي، يعتبر مفهوم «الاشتراكية» حقاً مفهوماً علمياً؛ بينما لا يعتبر مفهوم النزعة الإنسانية سوى مفهوم إيديولوجي».
لوي ألتوسير، دفاعاً عن ماركس

هناك أطروحة فلسفية، حديثة العهد نسبياً، نشأت وتبلورت داخل أحد التيارات الفكرية الماركسية الغربية المعاصرة، وهي تخص مسألة علاقة الماركسية بالنزعة الإنسانية. وقد بدأت معالمها الأولى تطرح وتناقش خلال الستينات في فرنسا، في تلك الفترة ذاتها التي شهدت ميلاد وازدهار فلسفة «موت الإنسان». وفحوى هذه الأطروحة: أن الإكتشاف الأساسي للماركسية هو أنه من الناحية العلمية (أو النظرية، حسب الخطاب الرائج آنذاك)، أن الإنسان لا يوجد، بل العلاقات الاجتماعية. وألا وجود لذات، ولا للفاعل التاريخي، ولكن للبنيات الموضوعية. كما أنه لا وجود للتقدم بالمعنى الإنساني، ولكن لتعاقب التشكيلات الاجتماعية. وحسب سياق تلك الأطروحة دائماً؛ لم يكن بإمكان المادية التاريخية أن تتكون كعلم، إلا بشرط التخلي عن جميع الإدعاءات من ذلك القبيل؛ أي عن جميع مزاعم النزعة الإنسانية!.

لقد تبلورت تلك الأطروحة داخل التيار الفلسفي الماركسي في فرنسا، الذي كان لوي ألتوسير Louis Althusser أحد منظريه البارزين. ويعد هذا المفكر بدون جدال، أحد أقطاب الفكر الكبار

بالنسبة لجيل سنة ١٩٦٨، من المثقفين في فرنسا. وقد نال ما ناله من صيت وشهرة، بفضل مشروعه الجديد في حقل الفلسفة، الذي يقترح فيه قراءة جديدة لمؤلفات وكتابات كارل ماركس. ونعرف الآن عن ذلك المشروع أنه، بقدر ما كان جريئاً وخصباً، بقدر ما أثارت نتائجه وخلاصاته من زوابع نقدية، ونقاشات حادة وعميقة، عند المهتمين المباشرين بالفكر الماركسي أساساً، ولكن أيضاً، في أوساط ما كان يعرف في السبعينات بالفلاسفة الجدد، وكذلك داخل التيارات التفكيكية والعدمية، التي تستلهم من نقد الميتافزيقا عند نيتشه، ومن تفكيك هيدجر لها أفكارها وإشكالياتها. لقد حاولت هذه الأخيرة استثمار بعض أطروحات ألتوسير، على الرغم من أن فكره، في حوافزه ومراميه، يتناقض تماماً معها.

لقد نادى ألتوسير بـ «العودة إلى ماركس» من أجل اكتشاف فكره الأصيل، وتنقيته مما قد لا يزال عالقاً به، أو مما قد تسرب إليه، من الفلسفة المثالية أو من الفكر البرجوازي. وهو في هذا السياق يستلهم بدون شك من دعوة جاك لاكان للعودة إلى فرويد. ويكشف مضمون ذلك الشعار الذي رفعه ألتوسير، أنه ينصب نفسه مدافعاً عن ماركس الحقيقي، وليس ذلك ضد خصوم الماركسية فقط، ولكن أيضاً ضد بعض مفكريها وأشياعها، الذين، يبدو أنهم لم يستوعبوا جيداً مدى الجدة التي تحملها النظرية الماركسية، فساهموا في تحريفها وتشويهها.

لقد اهتم ألتوسير، في مؤلفاته الرئيسية[1]، أساساً بصياغة تأويل جديد للفكر الماركسي، يتركز على مجموعة من الأطروحات، لعل أهمها على الإطلاق، وأكثرها إثارة، تلك التي استهللنا بها فقرتنا هذه. وقد عبر عنها ألتوسير بدقة ووضوح، في آخر كتاب نشر له، ونعني به الكتاب الذي يحمل عنوان مواقف *Positions*؛ وهو يضم مجموعة من المقالات والدراسات الهامة، تعكس أبرز مراحل تطوره الفكري من سنة ١٩٦٤ إلى سنة ١٩٧٥. نقرأ في صفحة ١٣٢: «... لقد دافعت عن أطروحة أن الماركسية مضادة للنزعة الإنسانية النظرية. وهي أطروحة محددة واضحة، وإن لم يرد لها أن تفهم كذلك. فأثارت ضدي حلفاً مقدساً لكل ما يوجد في العالم من إيديولوجيا برجوازية، واشتراكية ديمقراطية، وحتى داخل الحركة العمالية الأممية».

ومن الملفت للنظر حقاً، أن ألتوسير قد تجرأ على استعارة بعض عناصر الجهاز المفهومي للبنيوية ذاتها، وخاصة في ميدان التحليل النفسي، وكذلك بعض مفاهيم الإبستملوجيا المعاصرة، لغرض الدفاع عن أطروحته. لقد وظف بالفعل تلك العناصر، في سياق ما أسماه نظرية جديدة للقراءة، أخضع فيها النصوص الماركسية للقطيعات المتعسفة، ومارس عليها عملية استنطاق من أجل استكشاف «المسكوت عنه»، وملء البياض والفراغات المنسية. وهكذا أصبح الصراع الطبقي والتاريخي - نتيجة لتلك القراءة التشخيصية - مجرد خطاب، واختزلت الاكتشافات الماركسية الأساسية إلى مجرد تحولات وانتقالات في ذلك الخطاب!.

وخلال تحليل ألتوسير لأطروحته؛ وللمبررات النظرية والسياسية التي حفزته على صياغتها، وبالتالي على الدفاع عنها، لم يتردد في تصنيف مفهوم النزعة الإنسانية ضمن مجموعة أخرى من

---

(١) Louis Althusser: Chez Maspéro, Paris, 1965: *Pour Marx*. 1965: *Lire le Capital* (Collectif). 1973: *Réponse à John Lewis*. Chez Hachette, Paris, 1974: *Eléments d'autocritique*. Editions sociales, Paris. 1976: *Positions*.

المفاهيم، كالاستلاب والنزعة التاريخية، يسميها مفاهيم إيديولوجية. إنها إيديولوجية في نظره، لأنها ترجع إلى مرحلة غير علمية في الفكر الماركسي. لقد تبنى ماركس بالفعل - حسب ألتوسير دائماً - إشكالية النزعة الإنسانية، في المراحل الأولى لنشأته الفلسفية. وأكثر المراحل بروزاً في هذا السياق، هي مرحلة تأثره بالفيلسوف الألماني المعاصر له فويرباخ Feuerbach وقد ظهر ذلك التأثر بصفة خاصة، في الكتاب الذي رفض ماركس أن ينشره خلال حياته، والذي لم ينشر إلا سنة ١٩٣٢ تحت عنوان **المخطوطات الفلسفية والاقتصادية** لسنة ١٨٤٤.

ولكن ماركس، وبعد أن بدأت تتوضح في ذهنه وتتعين المفاهيم الأساسية للمادية التاريخية، كنمط الإنتاج، وقوى الإنتاج، وعلاقات الإنتاج، والبنية العليا، والإيديولوجيا، والصراع الطبقي؛ أي بعد أن اكتشف أسس نظرية جديدة في علم التاريخ وفي السياسة، ما لبث أن تخلى عن مفهوم النزعة الإنسانية، معتبراً إياه مفهوماً إيديولوجياً وغير علمي. وليس هذا التخلي، في نظر ألتوسير، مجرد حدث عابر في الفكر الماركسي، بل إنه ليشكل وحدة مع اكتشافه العلمي الجديد، أي اكتشاف المادية التاريخية. كما أنه لا يعني مجرد استبدال مفاهيم معينة بمفاهيم أخرى جديدة، بل هو يعني أساساً التخلي نهائياً عن إشكالية فلسفية مثالية، بجميع مفاهيمها، والانتقال إلى إشكالية علمية جديدة.

وللتعبير عن هذا الحدث النظري الحاسم، الذي يؤسس الماركسية كعلم، استعمل ألتوسير مفهوم **القطيعة الإبستملوجية** الذي استعاره من الإبستملوجيا البشلارية. وقد كتب في هذا الصدد: «... بإمكاننا أن نفكر في هذا الحدث النظري الكبير، الذي يدشن هذا العلم الجديد، مستعملين مفهوماً لباشلار، على أنه «قطيعة إبستملوجية»[1]. والغاية التي يرمي إليها ألتوسير من إثبات هذه القطيعة في الفكر الماركسي، هي تحديد الخط الفاصل، في فكر ماركس، بين المرحلة العلمية التي ابتدأت بتأسيس المادية التاريخية (سنة ١٨٤٥، وهي سنة نشر **الإيديولوجيا الألمانية**) وبعبارة أخرى، الغاية هي وضع حد بين إشكالية إيديولوجية في فكر ماركس الشاب، تتميز بالتركيز على الإنسان وعلى غائية التاريخ وتستعمل مفاهيم أخلاقية، وبين إشكالية علمية جديدة، تضع أسس علم جديد، في مفاهيم جديدة ودقيقة. وكل ذلك من أجل تخليص الفكر الماركسي العلمي من رواسب وعناصر الإيديولوجيات البرجوازية التي أخذت تشوبه وتمتزج به؛ تلك العناصر التي بعثت، وأحييت من جديد، بعد حملة النقد العنيف الذي وجه إلى المرحلة الستالينية.

ومن المنظور الخاص للقطيعة، تعتبر نغمة النزعة الإنسانية في الفكر الماركسي نشازاً، كما تعتبر من الناحية السياسية ردة في هذا الفكر أثارتها وشجعتها تلك الحملة التي كان منطلقها المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفياتي[2]. لقد أيقظت تلك الحملة، وفكت عقدة لسان إيديولوجيا البرجوازية

---

(١) Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspéro, 1972. p.19.

(٢) انعقد هذا المؤتمر في شهر شباط/ فبراير من سنة ١٩٥٦. وقدم في اليوم الأخير من أعماله تقرير سري عن الجرائم التي اقترفت في عهد ستالين، باسم وتحت راية إرساء دعائم المجتمع الإشتراكي. وقد أحدثت قراءة التقرير صدمة كبرى في نفوس المشاركين. كما أن إذاعته بعد ذلك، كانت سبباً في إحداث هزة عنيفة في أوساط الأحزاب الشيوعية والإشتراكية الغربية، أذكت النقاش العلني حول العلاقة بين الاشتراكية وأساليب تطبيقها، وبين النزعة الإنسانية وقيمها.

الصغيرة التي تحيا تلقائياً عند كل مثقف لكي تدافع عن الإنسان الحر، أي الإنسان بالمفهوم البرجوازي ولتوفق بين الاشتراكية والحرية؛ أي بين الصراع الطبقي والقيم الليبرالية. هكذا انتعشت إذن، يقول ألتوسير، شعارات الدعوة إلى الاهتمام بالإنسان وبالحرية، والعودة إلى دراسة نصوص امتنع ماركس نفسه عن نشرها خلال حياته؛ نصوص حررها وهو لا يزال مجرد شاب مثقف، ويساري متحمس لم يصف بعد حسابه مع الفلسفة المثالية!.

وإذا كان ماركس قد تخلى صراحة - ابتداء من سنة ١٨٤٥ - عن نظرته المتفائلة والحالمة في ما يرجع إلى مسألة تحرير الإنسان، كما تخلى في الوقت ذاته عن النزعة الإنسانية، التي اعتبرها إيديولوجيا تؤسس التاريخ والسياسة على ماهية الإنسان، فلماذا الحرص إذن على التمسك بهذا المفهوم؟ عن هذا السؤال يجيب ألتوسير، بأن الفلاسفة والمفكرين، الذين يرجعون إلى مفهوم النزعة الإنسانية، والمفاهيم الأخرى الدائرة في فلكه، كالاستلاب والنزعة التاريخية، ويدعون أنه بالإمكان التفكير بواسطتها، وحل المشاكل التاريخية الملموسة، إنما يحاولون إخفاء فراغ نظري عجزوا عن ملئه بمعرفة علمية. فعوضاً من أن يطرح هؤلاء الفلاسفة مشاكل الإنسان طرحاً صريحاً، واضحاً ودقيقاً، في مفاهيم سياسة واقتصادية تسمي الأشياء بأسمائها، فضلوا البقاء في مجال الغموض الإيديولوجي.

ويؤكد ألتوسير أن الهدف البارز لهذه الردة، هو التستر وراء مفهوم الإنسان، لأجل طمس وإخفاء الصراع الطبقي: فعندما يقال باسم النزعة الإنسانية بأن الإنسان هو صانع التاريخ؛ وأن التاريخ تحقيق لماهية الإنسان، فهذا يعني تحريفاً لقضية حيوية وأساسية هي: «أن ليس للتاريخ ذات، بل محرك هو الصراع الطبقي»[1] إن التاريخ الحقيقي بالنسبة للنزعة الإنسانية سيبدأ دائماً غداً. وتلك، يقول ألتوسير، مواجهة سلبية للصراع الطبقي الراهن؛ مواجهة في ألفاظ أخلاقية ومثالية.

لقد كتب ألتوسير في ص ٢٢٩ من دفاعاً عن ماركس: «... إن الزوج اللفظي «نزعة إنسانية - اشتراكية»، يخفي تبايناً نظرياً صارخاً: ففي سياق التصور الماركسي يعتبر مفهوم «الإشتراكية» حقاً مفهوماً علمياً، بينما لا يعتبر مفهوم النزعة الإنسانية سوى مفهوم إيديولوجي». وعندما يصف ألتوسير مفهوم النزعة الإنسانية بأنه مفهوم إيديولوجي فإنه يبدي حرصه على التأكيد في الوقت ذاته، بأن الأمر لا يتعلق بإنكار الواقع الذي تريد النزعة الإنسانية التعبير عنه، بقدر ما يتعلق بضرورة تحديد القيمة العلمية لذلك المفهوم. إن الرغبة في تعيين ظاهرة ما، والتعبير عنها بواسطة مفهوم لا يساعد على إدراكها علمياً، يعد محاولة خطيرة وضارة بالعلم، ذلك لأن المفهوم لا يولد إلا عندما يطرح المشكل، الذي يود التعبير عنه، علمياً، وليست تلك هي وضعية مفهوم النزعة الإنسانية، الذي يشير فقط إلى مجموعة من الوقائع الموجودة بالفعل، ولكنه - على خلاف المفهوم العلمي - لا يسمح بأية إمكانية لمعرفتها. إنه إذن مفهوم بدون أية قيمة نظرية؛ أي علمية. وما اللجوء إلى الأخلاق، وإلى الفكر القيمي المتضمن في ذلك المفهوم، سوى نوع من العلاج الوهمي

---

(١) *Réponse a John Lewis...* p.98.

لمشاكل واقعية. إن الطرح الحقيقي للمشاكل والبحث عن حلول حقيقة لها، يتطلبان تسمية المشاكل بأسمائها العلمية.

ويؤكد ألتوسير في ص ٣٣٦ من النص نفسه: «... لا يمكن أن نعرف شيئاً عن البشر، إلا بشرط مطلق، وهو القضاء النهائي على الأسطورة الفلسفية (النظرية) عن الإنسان»... ويخلص إلى القول بأنه «... من المنظور المحدد للنظرية، يمكن لنا، بل يجب علينا أن نتكلم صراحة عن نزعة لاإنسانية نظرية عند ماركس». وأن هذا الموقف الماركسي هو الشرط الأساسي للحصول على معرفة إيجابية عن عالم الإنسان ذاته، والسماح بإمكانية تحويله الفعلي. أما المضمون الذي يعطيه ألتوسير لعبارة نزعة لاإنسانية نظرية عند ماركس فهو: أن النظرية الماركسية عن التاريخ وعن التشكيلات الاجتماعية، تلغي مفهوم الإنسان كمفهوم مركزي؛ الإنسان كذات، وكماهية أصيلة وكمركز لعالمه، وغاية له. لقد كتب في هذا السياق: «إن النزعة اللاإنسانية النظرية عند ماركس، تعني إذن رفض تفسير التشكيلات الاجتماعية وتاريخها، تأسيساً على مفهوم عن الإنسان له إدعاءات نظرية (=علمية)؛ أي الإنسان كذات مالكة... لرغباتها (...) ولأفكارها (...) ولأفعالها ونضالاتها»[1].

ويستطرد ألتوسير في الدفاع عن أطروحته، مصراً على القول، بأن ماركس لم يتمكن من تأسيس علم التاريخ، ومن كتابة رأس المال، إلا بشرط القطيعة مع الادعاءات النظرية لكل نزعة إنسانية من هذا القبيل. إن ماركس يبيّن بأن «ما يحدد في نهاية المطاف تشكيلة اجتماعية، ويسمح بتكوين معرفة عنها، ليس هو شبح ماهية أو طبيعية إنسانية؛ ليس هو الإنسان، بل ليس هو حتى «البشر»، ولكنه علاقة؛ علاقة الإنتاج التي تشكل وحدة مع البنية التحتية»[2].

وإذا كان ماركس لا ينطلق من الإنسان الذي هو فكرة فارغة؛ أي مشحونة بالإيديولوجيا البرجوازية، فذلك لأجل أن يصل إلى البشر الواقعيين. إذا كان يضطر للمرور عبر تلك العلاقات التي يعتبر البشر الواقعيون «حاملين لها»، فذلك لكي يتأدى إلى معرفة القوانين التي تتحكم في حياتهم الواقعية وفي صراعهم الملموس[3].

ولعل كلمة ألتوسير الأخيرة في هذا السياق تتلخص في ما كتبه في صفحة ١٦٤ من النص السابق ذاته: «... قد تسمح الأطروحات المادية والجدلية (...) بعدة تأويلات. ولكني لا أرى أن بالإمكان أن تحتمل أي تأويل ذي نزعة إنسانية: وعلى العكس من ذلك تماماً، فإن تلك الأطروحات، إنما أنشئت بالضبط، لتمنع ذلك التأويل باعتباره صيغة من المثالية، ولتدعو إلى التفكير بطريقة أخرى مغايرة».

على ضوء ما تقدم، نستطيع الآن أن نبرز الدواعي والأسباب التي يثيرها ألتوسير اتهيير، وللدفاع عن مشروع قراءته التأويلية الجديدة للماركسية، والتي كان من نتائجها الهامة الرفض القاطع للنزعة الإنسانية على المستوى النظري (= العلمي):

---

(١)، (٢)، (٣) Louis Althusser, *Positions... pp. 169, 165, 170.*

١ ـ يجب إلغاء مفهوم النزعة الإنسانية لأنه مفهوم إيديولوجي؛ أي غير علمي، ويرجع إلى المرحلة المثالية في الفكر الماركسي.

٢ ـ لأنه يتضمن تصوراً مثالياً عن التاريخ من شأنه أن يطمس المحرك الحقيقي له؛ أي الصراع الطبقي، وبنياته الموضوعية.

٣ ـ لأن الخصم ـ البرجوازية ـ قد استعملته لقتل ولإخفاء الصراع الطبقي؛ وأهمية الصراع الطبقي، وأهمية دور الجماهير فيه.

وعلى الرغم مما كان ألتوسير يبديه من اقتناع عميق بأن أطروحته السالفة الذكر، مستوحاة ومستقاة من النصوص الماركسية الأصيلة ذاتها، ومؤيدة بحجج نظرية مأخوذة من نصوص المرحلة العلمية في الفكر الماركسي كرأس المال. فإنه لا يمكن للباحث المتمعن، والمتتبع للفكر الفرنسي المعاصر إلا أن يلاحظ التواقت الملفت للنظر، بل صلة القرابة النظرية المتينة التي تربطها بفلسفة «موت الإنسان»، و«تهافت التاريخ»، التي هيمنت بشكل عام على الثقافة الفرنسية في الستينات، خلال العصر الذهبي للبنيوية. ومن باب الأمانة نقول بأن ألتوسير نفسه ما لبث أن عاد وكشف، بدون أدنى تردد، عن تلك الحقيقة. فهو يعترف في ص ٥٩ من كتابه عناصر من النقد الذاتي، بأن أطروحاته تلتقي بالتأكيد مع بعض الأفكار الفلسفية الضمنية أو الصريحة التي روجتها التيارات المستلهمة من البنيوية. كما أقر بأنه لم يستطع مقاومة إغراء ومغازلة المفاهيم والمصطلحات البنيوية في خفاء، وبدون أن يكون واعياً بذلك تمام الوعي. وأكد أن قلبه كان في الحقيقة أقرب إلى سبينوزا منه إلى الموقف البنيوي. كما عبر في نفس الكتاب عن استعداده لتعديل بعض آرائه السابقة، خاصة فيما يرجع إلى مفهوم القطيعة «. . . الذي اختزل الماركسية إلى مجرد حدث نظري» (ص ١٣). واعترف بأن مشروعه الفلسفي قد ضل طريقه، وأخطأ مقاصده الأولى، عندما انساق وراء اتجاه خاطىء، بل انجرف في انحراف خطير يتمثل في نزعة تنظيرية متطرفة.

وبصرف النظر عما لاقاه المشروع الفلسفي الجديد عند ألتوسير من مآخذ ومن انتقادات؛ وبصرف النظر أيضاً عما أثاره من سجالات حادة وعميقة[1]، سيبقى من المأثور عنه في تاريخ الفكر المعاصر، أنه قد دافع عن أطروحاته، وبالأخص منها تلك التي يهتم بها بحثنا، دفاع المثقف المناضل، والمنظر الصارم، والمرشد المتمسك بالأصول وبالمبادىء. . . ؛ دفاع المثقف الذي يسكنه باستمرار هاجس التحرر من كل ما يتوجس فيه أنه عناصر للإيديولوجيا البرجوازية، ويحضن ويرعى أمل أن يكف البشر يوماً عن الخيال وعن الحلم، ويشرعوا في تحقيق ما يتطلعون إليه ارتكازاً على المعرفة العلمية للواقع الاجتماعي وللتاريخ. وربما يكون ألتوسير، الحامل لتلك الأوصاف السابقة، آخر نموذج لهذا الصنف من المثقفين الذين يبدو أنه بدأ يندثر؛ والذي طالما أثار شفقة وسخرية نموذج آخر من المثقفين الذين يمثلهم ميشيل فوكو، الذي لم يكن يرى في ألتوسير وأمثاله سوى بقايا ورواسب

(١) انظر النقاش الذي دار على صفحات المجلة الفرنسية النقد الجديد، أعداد ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٨، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦. وكذلك أعمال Lucien Sève و Adam Schaff و Henri Lefebvre.

لنموذج المثقف التقليدي المبشر والحالم![1].

لقد برهن ألتوسير، طيلة حياته كفيلسوف وكمفكر مناضل، عن اعتقاده الراسخ **بأن آفاق العمل الثوري ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالممارسة المستنيرة بالنظرية وبالمعرفة العلمية**. وبدافع هذا الاعتقاد المشروع، تفانى في بناء تصور خاص عن «العلم الماركسي» الذي لا تعرف كنهه وأسراره، إلا تلك الفئة المتخصصة، المتنورة، المالكة للحقيقة، والمؤهلة وحدها للممارسة النظرية؛ والعارفة الخبيرة بالحدود بين العلم والإيديولوجيا؛ والقادرة على إنتاج النظرية العلمية لتحرير البشر من الإستغلال. كما أنه تحمس لذلك «العلم» حماساً فاق الحد المعقول والمنتظر من مفكر جدلي. وكان إيمانه قوياً بقدرة ذلك «العلم»، إذا ما صقل وطهر من رواسب الإيديولوجيا البرجوازية، على التوصل إلى معرفة القوانين التي تتحكم في حياة البشر وفي صراعهم الملموس (مواقف، ص ١٧٠)؛ وعلى التمكين من تحصيل معرفة إيجابية عن تاريخ البشر وعن عالم الإنسان، من أجل تحويله الفعلي. (دفاعاً عن ماركس، ص ٢٣٦).

لقد مر ألتوسير بأزمات إرهاق وتوتر عصبي كثيرة، ولكن من المؤكد على أية حال أنه، في جميع النصوص التي كتبها، وخاصة تلك التي تسجل نضاله الفكري وسجالاته الفلسفية، لم يستسلم أبداً لليأس، ولم يسقط لحظة واحدة في نزعة تشاؤمية أو عدمية مدمرة للمبادىء وللقيم باسم العبث والفوضى والاحتمال. وذلك، على الرغم من كون أنصار تيارات تلك النزعة، كثيراً ما أحالوا إلى أطروحاته، وحاولوا استقطاب بعض أفكاره[2]. وما الضير في أنه ـ على الرغم من، عناصر من النقد الذاتي الذي قدمه ـ لم يحد قيد أنملة عن موقفه السابق المعتبر النزعة الإنسانية كإيديولوجيا، إذا كانت مقاصده قد ظلت ثورية في جميع الأحوال، ترعى أمل تغيير عالم البشر، وواقع الاستغلال والاضطهاد السائد فيه، اعتماداً على نموذج معين للمعرفة العلمية عن الواقع وعن التاريخ . . . وضع فيه كامل ثقته، وراهن عليه؟.

ومنذ سنوات خلت، خلد فكر ألتوسير إلى الراحة مضطراً، بعد نوبة أخرى من تلك النوبات العصبية التي كانت تصيبه، دخل على إثرها إلى المستشفى، ولم نسمع عنه منذ تلك الفترة خبراً[3]. ومن يدري؟ فلعل ما أصابه، خلال فترة الصمت الطويلة، هو أهون وألطف وقعاً، مما كان سيصيبه، لو ظل فكره واعياً ويقظاً، ولم يخمد؛ ليرى بأم عينه ما آل إليه «العلم الماركسي» الذي أنفق أيامه في سبيل تطويره، وأحرق أعصابه في الجدال والسجال من أجل تطهيره من المفاهيم،

---

(١) انظر «الإنسان. . . بداية النهاية»، في الفصل الثالث من القسم الذي خصصناه في هذا الكتاب لميشيل فوكو.

(٢) لا نتفق هنا مع تلك التأويلات التي تدمج ألتوسير ـ وبدون أدنى تمييز ـ ضمن التيار الفلسفي المعاصر المناهض للنزعة الإنسانية،والذي يمثله ميشيل فوكو، وجاك دريدا؛ والذي يستلهم من نيتشه وهيدجر. أنظر:
Luc Ferry, Alain Renault“ ...*Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris. Gallimard 1988. p.38 - 77.

(٣) سمعنا اليوم (الثلاثاء ٢٣ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٠)، ونحن نقوم بمراجعة أخيرة لهذا الفصل، بنبأ وفاة لوي ألتوسير.

«الإيديولوجية» التي بقيت راسبة فيه، أو تسربت إليه. ليقف على ما حل بـذلك العلم، وتلك النظرية، بعد القطيعة الجديدة؛ أو بالأحرى بعد «الزلزال» النظري والواقعي الذي أحدثته فيها «البريسترويكا»... وهذه المرة باسم الإنسان ذاته... وباسم بعض القيم الديمقراطية ذاتها... تلك التي صنفت من طرفه في النزعة الإنسانية... وبالتالي في الإيديولوجيا البرجوازية!.

## II - نيتشه: نقد النزعة الإنسانية كأخلاق وميتافزيقا

يتأسس النقد النيتشوي للنزعة الإنسانية، على فكرة أنها ميتافزيقا. وأن الميتافزيقا بدورها عبارة عن أخلاق، تصطنع قيماً مزيفة للواقع، ومتعالية عليه؛ أي قيم مثالية تهدف إلى إخفاء، وطمس مظاهر حقيقة الوجود القاسية، التي تذهل الإنسان وتفزعه، وتتحطم عندها أحلامه وأوهامه. ويمكن أن نقول عن هذا النقد، من الآن، أنه يسير في الاتجاه المعاكس تماماً للتقليد الفلسفي الكانطي. فبينما دعا كانط، إلى ضرورة تحقيق أفكار الميتافزيقا على أنها مجرد قيم لتأسيس الأخلاق، ومسلمات للفكر العلمي، يرى نيتشه، **أن النقد الجذري للفكر الميتافزيقي برمته، لا يتحقق إلا بفضح حقيقته، التي تكمن في أنه مجرد أخلاق!** ويحق القول، بأن الدعوة إلى نقد الميتافزيقا وتجاوزها، تظهر عملياً في الكتابات الفلسفية عنده، في مستويين اثنين، قد يبدوان متكاملين بالفعل، ولكنهما متمايزان بدون شك.

نرى نيتشه، من خلال المستوى الأول، ينتقد الميتافزيقا ومفاهيمها الأساسية، من زاوية أنها تزييف صارخ ومقصود للوجود: فهي تحبك تصورات زائفة عن العالم، وعن الحياة، وعن طبيعة الواقع. وتضفي على هذا الواقع أوهام الذات واستيهاماتها. وترقى بقيم وبمقولات العقل، والمنطق، وبالمعايير الأخلاقية المحتقرة للحياة وللوجود، إلى مرتبة محمولات جوهرية، وصفات ملازمة لطبيعة الوجود ذاته. **والغاية من ذلك كله إخفاء صيرورة الواقع، والتعتيم على تناقضاته.**

وربما لا نجانب الصواب، إذا اعتبرنا هذا الضرب من النقد، حتى وإن كان يتميز بالفعل بعنفه، وبنفاذه إلى أعماق الفكر الميتافزيقي، لا يكاد يختلف كثيراً، من حيث حوافزه ومراميه، عن صيغ النقد الكلاسيكي الذي ألفنا أن يوجه إلى الميتافزيقا، في معناها المتداول في تاريخ الفلسفة، منذ أن ظهرت هذه الكلمة عند شراح أرسطو. ويتلخص ذلك المعنى في التأكيد بأن الميتافزيقا، في جوهرها، تجاهل وابتعاد عن الواقع الحقيقي، وتوجه وتعال نحو واقع آخر مختلق ووهمي. إن الخطاب النقدي النيتشوي يركز على هذا المضمون بالذات عندما يحاول أن يكشف عن بنية الفكر الميتافزيقي، التي يماثلها في نهاية المطاف بالنموذج الفلسفي الأفلاطوني. **فالميتافزيقا كلها تتأسس على نظرية العالمين: عالم الظواهر، وعالم الحقائق في ذاتها.** من ناحية أولى، يؤكد نيتشه، تتجاهل الميتافزيقا العالم الواقعي، الطبيعي، والمحسوس. ومن ناحية ثانية، تشيد للإنسان عالماً آخر، مثالياً ووهمياً، وتخلع عليه جميع صفات الكمال: الثبات والخير والخلود. ومن منظور هذا النقد، تبدو الميتافزيقا، مجرد هراء وهذيان فلسفي، والعالم الذي تتحدث عنه عبارة عن عالم سرابي يمتلىء بالأشباح.

أما الهدف من نقد الميتافزيقا، من خلال هذا المستوى الأول، فهو حسب ما نستشف من كتابات نيتشه الفلسفية، نزع الهالات الأسطورية عن صورة الإنسان كما رسمتها قرون عديدة من «الأكاذيب والأضاليل»، وتبديد الأوهام حول طبيعة الوجود. تلك الأساطير الفلسفية، التي ساهمت في رعاية وتثبيت أفكار إنكار الحياة، وقتل الذات، باسم قيم عليا مزعومة، أعطيت لها أصول سماوية أحياناً، وأصول أرضية أحياناً أخرى. ويرفض نيتشه بقوة، في هذا السياق، جميع ما يندرج في قائمة تلك «القيم العليا» و«العوالم الأخرى»، التي حولت الفلسفة إلى تاريخ لخضوع الإنسان، وجميع تلك المبررات والأسباب التي لا يزال الإنسان يقنع بها نفسه لكي يستمر في الخضوع، ولكن بالإمكان أن نقرأ بين ثنايا هذا الرفض، تارة بشكل ضمني وتارة بشكل صريح، دعوة أخرى إلى تطابق الفكر من جديد مع الحياة في جبروتها، وتناقضاتها، ولاأخلاقيتها، بعيداً عن الأوهام الميتافزيقية.

وربما لا نجد في خطاب نقد الميتافزيقا عند نيتشه، ما هو أبلغ من عبارته عن «موت الإله» للإيفاء بالدلالة الجذرية التي يريد إعطاءها لمشروعه النقدي: إسقاط جميع الأخرويات، وجميع العوالم الماورائية. ونسف جميع القيم والمثل العليا، وبصفة خاصة، تلك التي نشأت في فلسفة الأزمنة الحديثة؛ المنطق، العقل، الموضوعية، الفكر العلمي، العلم ذاته، الثقافة، الاشتراكية، الديمقراطية... إلى آخر القائمة. ولا شك أنها عبارة قابلة لأن تؤول، في السياق العام لفلسفة نيتشه، على أنها إعلان عن تصدع جميع الضمانات لإمكانية تعقل العالم ولمعقوليته، وعن تشظي جميع الحقائق، وتداعي جميع الهويات، بما فيها بالطبع، هوية الإنسان، التي أضحت مجرد تعدد وتشتت، واختلافات تختفي وراء وحدة وهمية.

أما عن ذلك المستوى الثاني من النقد؛ الذي يشهر فيه نيتشه سلاحاً جديداً في وجه الميتافزيقا ـ يظهر أنه أنجع في استئصال أوهامها من الجذور ـ فهو ما أصبح معروفاً في الفكر النقدي المعاصر تحت اسم: النقد الجينالوجي. ودلالته عنده، هي تتبع، وتعقب مراحل نشأة وتطور القيم والمعايير الميتافزيقية، بالإحالة دائماً إلى الشروط الوجودية والمصلحية المنتجة لها. ولعل الفكرة الناظمة لهذا الضرب من النقد والتفكيك تتخلص في أن «... جميع الظواهر عبارة عن تأويلات، ولا توجد هناك على الإطلاق، أية ظاهرة في حد ذاتها»[1]. ومن منظور، هذه الفكرة، فإن جميع الأشياء، والحقائق، والماهيات، والمعايير والقيم الأخلاقية، إنما هي نواتج لتأويلات الفلاسفة للوجود. تلك التأويلات التي ليست لها أية حدود، إلا تلك التي يضعها الفيلسوف نفسه. وليس هناك أي تأويل صحيح يمكن أن يفضي بنا في النهاية إلى حقيقة عميقة، أو إلى أصل أول، أو إلى أساس ثابت.

ولكي يكشف نيتشه، عن السر الكامن وراء جميع التأويلات، يقترح أن تربط «الحقيقة» التي تزعم تلك التأويلات الإفصاح عنها بمفهوم إرادة القوة، الذي سيصبح أحد المفاهيم الرئيسية في فلسفته، إلى جانب مفهومي العود الأبدي والإنسان الأعلى. فما يتستر وراء جميع التأويلات؛ ووراء

---

(١) F. Nietzsche, *La volonté de puissance,* traduction Géneviève Bianquis, Paris, Gallimard 1947-48. T.2. p.146.

«كل معنى ودلالة»[1]؛ وآخر «واقعة يمكن الوصول إليها»[2]؛ وما يشكل «الماهية الصميمية» للوجود وللعالم وللحياة[3] هو في نهاية المطاف: إرادة القوة. لقد كتب نيتشه: «هل تريـدون اسمـاً لهـذا العالم.. ؛ وحلاً لجميع أسراره وألغازه؟ إنه إرادة القوة، ولا شيء آخر غيرها!»[4].

وما عالمنا البشري، بثقافاته ومعارفه وعلومه، بتناقضاته وأحلامه وأوهامه، إلا نتاجاً للتأويلات التي تراكمت عبر تاريخ الفلسفة، والتي تخفي وراءها دائماً إرادة القوة؛ عالمنا الإنساني هذا، محض تأويلات تطفو فوق خضم الوجود، الذي لا قرار له، والذي لا تثبت فوقه أي موجة من موجاته. ووحده الوقوف عند هذه «الحقيقة» والإعتراف بها، يمكن أن يساعدنا على نزع غشاوة التأويلات الميتافزيقية عن أعيننا، وييسر علينا، أن نكتشف في نهاية المطاف، أننا نتيه في عالم لا تناسق فيه ولا انسجام، بل هو «... كله بشاعة وفوضى، وعبث»، كما نقرأ ذلك في الفقرة ١٠٩ من العلم المرح.

وهكذا يفضي المشروع النقدي الجنيالوجي، إلى نتيجة أن ليست هناك أية حقيقة ثابتة عن الوجود، الذي هو دائماً وجود مؤول. وجميع التأويلات التي تعطى له، وكذلك الآفاق التي تفتحها، تتعادل. ولا شك أن الحقيقة من هذا المنظور، تفقد جميع صفاتها، ومحمولاتها العقلية والمنطقية، لتصبح في هذه الحياة، مجرد رهان داخل لعبة صراع الإرادات. أما ذلك الاحترام الذي كانت تحظى به من قبل، فلم يعد له أي مبرر، لأن «... كل شيء زائف وكل شيء مباح»[5].

لقد فهمنا، عندما أعلنت فلسفة نيتشه عن «موت الإله»، بأنها إنما تنذر بانهيار جميع العوالم المثالية، المتجاوزة للواقع كما تتصوره هي. ولما اعتبرت العالم مجرد تأويلات تخفي صراع الإرادات، وتسعى إلى تلطيف هول حقيقة الوجود كفوضى وعبث، اعتبرنا بدورنا، أنها تعني بذلك، أن الوجود لا يمكن أن يؤنسن، أو يقد على مقاس الذات؛ لا يمكن أن يرد إلى فكرة ما، أو إلى أي مثل أعلى للإنسان، باختصار، لا يمكن أن يسجن في أي تصور إنساني. وقلنا بأنها تسعى إلى تحرير الوجود، أو الطبيعة، من التشبيهات الإنسانية. وفي الوقت ذاته، تريد إعادة الإنسان إلى الطبيعة، باعتبارها تلك القـوة الجبارة الـلاإنسانيـة إطلاقـاً، والمتمردة عـلى جميع محـاولات التـطويق المنـطقي، والعقـلي، والأخلاقي. أما الآن فالظاهر، واستناداً إلى مـا تقدم، أن فلسفـة نيتشه، تلخص تصـورها عن الوجود، في القول بأنه «لعبة للحقيقة القاتلة» وللتأويلات الملطفة من فظاعتها، والمضيفة عليها مظاهر إنسانية جميلة، توحي بالأمل والاطمئنان[6].

ومن خلال التحليل السابق، يمكن أن نصل إلى هذه الخلاصة: إن الخطاب النيتشوي النقدي الرامي إلى تجاوز الميتافزيقا ـ سواء من خلال ما سميناه بالمستوى الأول، أو ما اعتبرناه مستوى ثانياً ـ لا يحيل تماماً إلى العقل، ولا إلى أية قيم عقلية؛ وإنما هو يلتمس مبرراته من استعـراض تجارب

---

(١) المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٤٠.
(٢) ج ١، ص ٢٠٧.
(٣) ج ١، ص ٢١٧، ٢٢٣.
(٤) ج ١، ص ٢١٦.
(٥) المرجع نفسه، الفقرة ١٠٨، ص ٤٥. الجزء الثاني.
(٦) Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris. Seuil, 1966. p.627.

الكشف الذاتي عن «الحقيقة» تلك التي تحياها وتعانيها ذات أزيحت عن المركز، وتهاوت صفاتها المعقولة، وتحررت من جميع طقوس المعرفة، ومن سائر الإلزامات الأخلاقية. لقد تخلى ذلك الخطاب في الجزء الأكبر منه، عن كل غاية للخلاص وللتحرر، يمكن أن تتحقق تحت هداية وقيادة العقل ذاته. في فلسفة نيتشه، أصبح العقل الإنساني يواجه ربما للمرة الأولى، بـ «آخره»، أي بنقيضه المطلق. وإذا جاز لنا أن نفترض أن تلك الفلسفة كانت أمام خيارين: إما أن تعاود الكرة بدورها، وتخضع مرة أخرى، العقل المتمركز حول الذات، للنقد العقلي نفسه؛ وإما أن تقطع نهائياً مع هذا التقليد، أي مع إشكالية العقل برمتها. فمن الواضح أنها اختارت السير في الاتجاه الثاني، الذي يفضي بالضرورة إلى التخلي عن مشروع إنجاز مراجعة جديدة للعقل، تحت رايته! ولذلك لم يبق لها من منفذ إلا أن تكون نذيرة بالفكر العدمي.

وهل من المشروع أن نأمل بأنه يوجد، في هذه الآفاق العدمية، التي تفتحها فلسفة نيتشه، مكان ما للنزعة الإنسانية؟ إذا كنا نفهم من تلك النزعة، أنها فلسفة عن الإنسان وعن ممارساته، لا تفتأ تستلهم من العقلانية ومن العلوم، مبادىء مرنة ومتطورة، لتنظيم إنساني للحياة، فهي تدخل بكل تأكيد، في عداد الأوهام الميتافزيقية، التي لا بد أن يطالها معول النقد والتفكيك. وغير خاف في هذا السياق، أن العلم ذاته، تعتبره تلك الفلسفة وريثاً شرعياً للميتافزيقا، بل هو الميتافزيقا بالذات، باعتبارها اعتقاداً في «الوجود الحقيقي» وفي «أسطورة العالم المعقول»[1] الذي يتبدد فيه كل غموض. إن فلسفة نيتشه تعارض النزعة الإنسانية كما نفهمها، وليس ذلك فقط لأنها تشكك في الأفكار والمبادىء التي تقوم عليها وتحركها، بل ولأنها أيضاً، وهذا أساسي، تعد مصدراً لبث الفكر العدمي. ولا نستغرب أنها أصبحت مرجعاً رئيسياً لأبرز تيارات فلسفة «موت الإنسان» في الفكر المعاصر.

لقد وصلت رسالة النقد النيتشوي للميتافزيقا، في حقل الفكر المعاصر، من خلال صيغ وأشكال عديدة، واتجاهات تختلف نسبياً، ونذكر منها على الخصوص:

١ ـ النموذج الذي يقدمه ويمثله المفكر الفرنسي ميشيل فوكو، الذي أكد قبل أشهر قليلة من وفاته، بأن نيتشه هو الذي تغلب في نهاية المطاف على توجهه الفلسفي كله. وهو اتجاه الباحث المتشكك في المبادىء، و«المهوَّس» بفكرة هدم البداهات والقناعات الراسخة؛ وفضح تنكرات وانحرافات إرادة القوة، وتعقب آثار نشأة العقل المتمركز حول الذات، في الفكر المعرفي أساساً. إنه، باختصار، ذلك الاتجاه الذي مارس التفكير والتفلسف تحت شعار «موت واختفاء الإنسان». وقد استعان ميشيل فوكو ـ كما سنرى ذلك في الفصول التي خصصناها له ضمن هذا الكتاب ـ بأدوات وعناصر منهجية «بنيوية» غريبة تماماً عن السياق النيتشوي.

٢ ـ نموذج آخر، هو بالتأكيد أسبق وأقدم كثيراً من النموذج الفوكوي، وإن عاصره خلال أربعة عقود تقريباً، وساهم في تكوينه، بل ويمكن القول، بأن من خلاله وجدت فلسفة نيتشه سبيلها إليه: إنه اتجاه المفكر الخبير والعليم بأسرار الميتافزيقا، الذي «يتراجع دائماً إلى الوراء» من أجل إعادة رسم مسار تاريخ نشأة فلسفة الذات والنزعة الإنسانية، منذ بدايات الفكر اليوناني، وحتى عصر

---

(١) المرجع نفسه، ص ٧٣، ٨٤.

نيتشه نفسه؛ وذلك حتى يكون استئصال جذور الفكر الميتافزيقي، أشمل وأعمق. وهذا الاتجاه هو الذي، اختار الفيلسوف مارتن هيدجر، السير فيه.

وإذا كان نيتشه قد اعتقد بأن نقده الجذري للميتافزيقا يقطع بصفة نهائية، علاقة فلسفته بالتراث الفلسفي الذي يعيد إنتاج النموذج الأفلاطوني، ويفتتح بداية جديدة للفكر وللفلسفة المتحررة «تماماً» من بقايا الميتافزيقا، فإن مكر تاريخ الفلسفة، قد خبأ له واحدة من مفاجآته المثيرة: ذلك أن مواطنه، مارتن هيدجر، قد زايد على نقده للميتافزيقا، ولم ير في ثورته عليها سوى تأكيد واكتمال لماهية الميتافزيقا ذاتها. وهذا ما نحاول توضيحه الآن.

إن التأويل الهيدجيري لفلسفة نيتشه[1]، يبدي إرادة واضحة لإظهار هذا الأخير في صورة الفيلسوف الذي أخفق في مشروعه، وبدون أن يدرك ذلك أو يعيه. فهو لم يفلح تماماً في مهمة إنجاز نقد جذري للميتافزيقا، فما بالك في تجاوزها. وظل بدوره واقعاً في حبالها. بل إن نيتشه يكون، - إذا سايرنا ذلك التأويل إلى نهايته - آخر مفكر ميتافزيقي، قطع بالإتجاه الأساسي للميتافزيقا؛ أي «نسيان الوجود»، أشواطه الأخيرة، بحيث أن ميتافزيقا الأزمنة الحديثة قد أدركت أوجها في فلسفته. إن «آخر اسم» في تاريخ الميتافزيقا، «ليس هو كانط، ولا هيجل، بل أنه نيتشه»[2] ولا شك أن هذا الحكم يبعث على الدهشة، فكيف يعقل أن توصف فلسفة نيتشه بأنها لا تعدو أن تكون حلقة أخرى في تاريخ الميتافزيقا؛ أي في تاريخ تأويل الوجود، وهي التي يقال عنها، أنها لم تدع قيمة إلا وداستها، ولا وثناً إلا وعملت على إسقاطه، ولا وهماً إلا وفضحته؟ إذا لم يكن نيتشه ناقداً للميتافزيقا، وهو صاحب تلك المناقب، فهذا يعني أن مفهوم الميتافزيقا ذاته، قد لحقه التغيير.

ويبقى فيلسوفنا متمسكاً بفكرته: إن نيتشه، لم يغادر أبداً أرض الميتافزيقا! وما محاولاته لقلب الفلسفة الأفلاطونية؛ عن طريق جعل الأشياء المحسوسة والواقعية تحتل مكان الصدارة، وتصبح هي العالم الحقيقي، والأشياء المثالية، والأفكار المفارقة، هي العالم الوهمي. وعن طريق أن يحل الجسم محل الفكر، وما ذلك القلب، إلا محاولة للقفز على الظل، تتحقق داخل الميتافزيقا ذاتها[3]. وهذه أبرز الحجج التي يعرضها هيدجر:

إن فكرة الوجود تكاد تختفي في فلسفة نيتشه ليحل محلها مفهوم «إرادة القوة»؛ الذي ليس إلا صيغة تفضح - في نظر هيدجر - إدعاءات الذات الهيمنة المطلقة على الوجود. ألم يكرر نيتشه مراراً في شذرات أفكاره وخواطره بأن «إرادة القوة هي ماهية العالم»، «ماهية الحياة» بل هي «الماهية الصميمية للوجود»؟ وفضلاً عن هذه الملاحظة، أليس خطابه عن «الإنسان الأعلى» تأكيداً جديداً لطموحات الذات - التي لا حد لها - إلى الهيمنة؟ إن ما سها عنه نيتشه، هو أن «الأنا المريد» ليس

---

(١) إن أهم النصوص الهيدجيرية، التي تعرض ذلك التأويل هي: ١ - المتاهات (١٩٥٠). ٢ - أبحاث ومحاضرات (١٩٥٤). ٣ - ما هذا الذي نسميه تفكيراً (١٩٥٤). ٤ - كتابه عن نيتشه في جزأين (١٩٦١).

(٢) David Farrel Krell, «Heidegger - Nietzsche», in *l'Herne*, Paris 1983. p.207.

(٣) Martin Heidegger, «Le dépassement de la métaphysique» in *Essais et Conférences*. Paris, Gallimard. p.91.

إلا «الإبن الروحي للأنا المفكر»، وبالتالي أن فلسفته تفضي إلى صيغة أخرى من صيغ فلسفة الذات؛ أي إلى شكل آخر من الميتافزيقا.

وما حال دون نيتشه وتجاوز نمط التفكير الميتافزيقي، هو كونه لم يتحرر تماماً من عادات التفكير بالقيم. لقد توهم أن بالإمكان، على أية حال، إنقاذ بعض القيم من النزعة العدمية. وبالفعل، فإنه، عندما اعتبر لاغية قائمة القيم القديمة والحديثة، فإنه لم يلبث أن اقترح، ضمنياً وكبديل عنها، قيماً أخرى، لا تخرج، ومهما قيل عنها، عن دائرة فلسفة القيم؛ أي عن ميدان الميتافزيقا و«نسيان الوجود». لقد بقي نيتشه يعين الوجود في كليته، ويفهمه من خلال «إرادة القوة»، كما حاول بدوره، صياغة تصورات أخرى عن الحياة، وعن العالم، وعن الحرية، وعن الحقيقة. وبالتالي اقترح تصوراً جديداً لماهية الإنسان، ينضاف إلى باقي التصورات التي أبدعتها النزعة الإنسانية. إن فلسفة نيتشه تظل إذن في نطاق الميتافزيقا، وإن كانت تعبر «عن لحظة الانتقال من ميتافزيقا الفكر إلى ميتافزيقا الحياة»[1].

وقد أفهمنا هيدجر، خلال تأويله المزايد على نقد نيتشه للميتافزيقا، بأن ما يرمي إليه هو بالأساس الدفع بفلسفة نيتشه إلى الإفصاح عن جميع متضمناتها العدمية، وتحقيق تطورها الكامل. وبما أننا سنخصص القسم الثاني من هذا الكتاب، للنقد الهيدجيري للميتافزيقا، نكتفي هنا بالقول، بأن المحرك الأساسي للفكر الميتافيزيقي، حسب هيدجر، هو طمس وإخفاء «حقيقة الوجود» لحساب حصر التفكير كله في الاهتمام بالموجود. وتصبح الميتافيزيقا في هذا السياق، هي كل تفكير يهتم بوجود الموجود، وبالموجود في كلّيته، ويترك «وجود الوجود» و«حقيقة الوجود» في طي النسيان. إنها لا تنمو وتزدهر إلا في أفق «نسيان الوجود»، وتظل دائماً في حالة عمى عن إدراك «الاختلاف الأنطلوجي».

وما محاولات الفلسفة للتهرب من مواجهة «حقيقة الوجود»، وما نزوع الإنسان إلى مقاومة انسحاب الوجود من تحت أقدامه عن طريق النسيان؛ وتحويل النظر والفكر عما هو «سر» و«غامض»، وتوجيهه نحو ما يبدو بديهياً وعملياً، وقابلاً للإمساك به والسيطرة عليه؛ وما ذلك النزوع إلا تيه وتيهان[2]. ولما كانت فلسفة هيدجر، قد آلت على نفسها، أن تحرر التساؤل الفلسفي حول الوجود من «النسيان» الذي يلاقيه في الميتافزيقا، فإنها، تبعاً لذلك، لم تعد تنمو إلا في أجواء التفكيك، لكل ما تعتبره دائراً في فلك الفكر الميتافزيقي.

وإذا كنا قد لاحظنا أن فلسفة نيتشه، لا تسمي ميتافزيقا إلا بعض مظاهر الفكر المزيفة للواقع، والمعارضة للطبيعة والحياة كما يتصورها، وأنها تستثني منها مظاهر أخرى تراها إيجابية، فإننا نلاحظ الآن عند هيدجر، أن المفهوم الذي يعطيه للميتافزيقا أشمل وأعمق: فتحت هذه الكلمة، يحشر فلسفة نيتشه ذاتها، وجميع مكونات الثقافة الحديثة بما فيها العلم والتقنية. في فلسفة تفكيك الميتافزيقا وتجاوزها، عند هيدجر، ستفقد جميع حقائق الإنسان ومبادئه ما كان لها من سلطة وشفافية. ولن يبقى هناك، في آخر المطاف، إلا وجود الإنسان، عارياً من الأوهام، أمام «حقيقة الوجود»!.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٩٣.

(٢) M. Heidegger, *Question I*. Paris, Gallimard 1967. p.187.

# القسم الثاني

## فلسفة هيدجر، بين نسيان الوجود ونسيان الانسان

... إن اهتمامك الكبير بالوجود، يصل إلى حد التضحية بالوضعية البشرية؛ وبوجود الإنسان في مجتمع معيّن، له مشاكله ومشاغله وطموحاته. فما يشغل فلسفتك هو قبل كل شيء، تقويض الذاتية. فأنت تدعو الإنسان، إلى أن يعير انتباهه واهتمامه كله، إلى تجربة الوجود... حيث يتعرف على نفسه كماهية منفتحة على الوجود؛ وحيث يعرض الوجود نفسه كانكشاف واختفاء. ويبدو أن الغاية مما تكتبه، هي إثبات ضرورة مثل هذا التحول في وجود الإنسان، انطلاقاً من تجربة الوجود هذه».

من حوار أجري عام ١٩٦٩ في ألمانيا مع مارتن هيدجر، بمناسبة بلوغه الثمانين



# الفصل الاول

## I ـ بين «الوجود» والإنسان. . . على الفلسفة أن تختار!

«. . . سأواصل التفكير في ما أشعر أنه ضروري دون أن أشغل بالي بمعرفة ما إذا كان سينجم عن ذلك ثقافة أم أن أبحاثي ستعجل بالإنهيار والدمار».
من رسالة لمارتن هيدجر (١٩٢٠).

سنحاول في الصفحات التالية، بأناة وصبر، يفرضهما الغموض والتعقيد الذي تميزت به اللغة الفلسفية عند مارتن هيدجر Martin Heidegger، أن نقوم بتحليل نقدي لعناصر من فلسفته حول الوجود؛ تلك الفلسفة التي توصف أحياناً بأنها قفزة نوعية للفكر، وإحدى القمم الشامخة للفكر المعاصر[١]. وسنحرص على أن تتركز تحليلاتنا بصفة خاصة، على الجوانب التي تبدو لنا أنها ترتبط بالإشكالية التي حددناها لموضوعنا، ومنها بالأخص موقفه النقدي المناهض للنزعة الإنسانية، ولفلسفة الذات عموماً. سنحاول إذن أن نعرض بإيجاز لتطور ذلك الموقف، سواء قبل أو بعد، ما أصبح يسمى في سيرة هيدجر الفلسفية، بالمنعطف الحاسم.

يفتتح هيدجر كتابه الوجود والزمان (١٩٢٧) بعبارة: «إن مسألة الوجود أصبحت اليوم في طي النسيان»[٢]. ويجمع النقاد على أن هذه العبارة القصيرة تتضمن الأطروحة المركزية لفلسفته، وأنها بمثابة الإعلان عن لحظة ميلاد فلسفة جديدة، تسعى إلى نقل مركز الإهتمام الفلسفي، من الإنسان والذات، عقلاً أو وعياً أو إرادة، إلى الوجود الذي أصبح في نظرها نسياً منسياً؛ وإلى إحياء التساؤل الفلسفي الأساسي. وما هو ذلك التساؤل؟ إنه ذلك الذي يجدد طرح السؤال عن **معنى الوجود**، وينفض عنه غبار النسيان، ويصرف نظر الفلسفة عن إشكالية الذات، وعن الأسئلة التقليدية لتلك الإشكالية: **ماذا بإمكاني أن أعرف؟ ماذا يتوجب علي أن أفعل؟ وفي ماذا أستطيع أن آمل؟ وما هو الإنسان؟**. . . وذلك حتى تتفرغ وتنقطع إلى التأمل في حقيقة الوجود.

---

(١) على الأقل داخل الفكر الفلسفي المعاصر ذي الأصل اللغوي اللاتيني. أما في رحاب الفكر الجرماني، فلا يخفى أن قلعة هيدجر الفلسفية قد هوجمت مبكراً من طرف النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت (Adorno)، ومن طرف الوضعية الجديدة (Carnap)، وآخر المشهورين في هذا السياق (J. Habermas).

(٢) M. Heidegger, *l'Etre et le temps*, Paris, Gallimard 1964, p.17.

وما هي النزعة الإنسانية في مفهوم هيدجر؟ إنه يعرِّفها في نص له يرجع إلى سنة ١٩٣٨، بأنها «. . .ذلك التأويل الفلسفي للإنسان، الذي يفسر ويقيِّم كلية الموجود انطلاقاً من الإنسان، وفي اتجاه الإنسان»[١]. ويقول في نص آخر، كتب سنة ١٩٤٠، بأنها هي تلك الفلسفة التي تضع الإنسان في مركز الكون عن قصد ووعي، وتعتقد، من خلال تأويلات ميتافزيقية معينة للوجود، في إمكانية تحرير قدراته، وتأمين حياته، والاطمئنان إلى مصيره، وتطوير وتنمية طاقاته الإبداعية. وباختصار «. . .في النزعة الإنسانية . . . يتم دائماً الدوران في فلك الإنسان. . . في مدارات يتسع مداها باستمرار»[٢]. وفي نص ثالث يعود إلى سنة ١٩٤٦ يقول هيدجر بأن كل تعيين أو تعريف لماهية الإنسان لا ينطلق من حقيقة الوجود Vérité de l'Etre، ويتناساها، فهو بالتأكيد نزعة إنسانية وميتافزيقا[٣].

وتكون النزعة الإنسانية، على ضوء تلك التعاريف، وبالأخص من منظور التعريف الأخير منها، قديمة في الفكر الفلسفي قدم «نسيان الوجود»، الذي قرر هيدجر أن يكون قدراً محتوماً على ما يسميه بالميتافزيقا. ولكن رأياً آخر لهيدجر، يفهمنا بأن المقصود بالنزعة الإنسانية، تصور خاص عن ماهية الإنسان، لم ينشأ إلا في أحضان الفلسفة الحديثة، ويتحدد ميلاده بالعصر الذي أصبح فيه الإنسان ذاتاً Sujet، اعتبرت هي الأساس والمركز. وتعد لحظة الفلسفة الديكارتية (القرن السابع عشر)، بداية فعلية لحلول عهد الإنسان. هذا الرأي هو الذي يتأكد في الخطاب النقدي، أو بالأحرى التفكيكي، لفلسفة هيدجر. على الرغم من أن ذلك الخطاب يعود في بعض الأحيان بنشأة النزعة الإنسانية إلى أفلاطون نفسه: فهذا الأخير، عندما حول اهتمام الفلسفة بمسألة الحقيقة، من الحقيقة كانكشاف. . . إلى الحقيقة كيقين للنظر البشري، يكون قد مهد الطريق لظهور تصور عن البشرية كمانحة للمعنى، وكراسمة لآثارها على كلية الموجود[٤].

تعبر فلسفة هيدجر إذن، ومنذ السطور الأولى لباكورة إنتاجها، **الوجود والزمان**، عن رغبتها العميقة في تجاوز إشكالية الذات والذاتية، وجميع التصورات «الميتافزيقية» عن الوجود وعن الإنسان. أما أداتها لتحقيق ذلك فهي معول التقويض، الذي يوصف أحياناً من أجل تلطيف الوقع، بأنه مجرد تفكيك. تقول الفقرة السادسة من **الوجود والزمان**، ص ٣٦: «إن تقويض تاريخ الأنطلوجيا مهمة تتطلب الإنجاز». ويكون المقصود بكلمة Déstruction من خلال هذه الفقرة، ومن خلال السياق الهيدجيري ككل، إحداث قطيعة مع ماضي الفلسفة، وتفكيك التراث الفلسفي السائد حتى نيتشه ذلك التراث الذي يغرق في «نسيان الوجود».

ويؤكد أحد طلاب هيدجر القدامى، الذي صار بدوره مفكراً وناقداً، بأن فكرة القطيعة مع الماضي، كانت موضوعاً رئيسياً في الخطاب الفلسفي الهيدجيري خلال العشرينات من هذا القرن: **كان هيدجر يلح على ضرورة الإقتلاع من الجذور، والتقويض من الأساس، من أجل الوصول إلى**

---

(١) M. Heidegger, «L'époque des conceptions du monde», in *chemins qui ne mènent nulle part*. Paris, Gallimard 1962. p.84.

(٢) M. Heidegger, *Questions II*, Paris, Gallimard 1968. p.161.

(٣) M. Heidegger, *Lettre sur l'humànisme*, Paris, Aubier 1964. p.51.

(٤) *Questions I*, p.211, 212. *Questions II*, p.160.

ذلك الشيء الذي يكون وحده ضرورياً. ويذكر الطالب نفسه، أن بعض العبارات التي كان هيدجر يرددها خلال دروسه ومحاضراته الأولى في الجامعة، يمكن أن تكون بمثابة ذلك الخيط الرفيع، الذي قد يهدينا إلى منبع الإيحاءات الأولى لما سيرتسم عنده كنزعة تشاؤمية وعدمية. وهذه واحدة من تلك العبارات: «لقد نسي العالم الحديث اللحظات الأخيرة من الحياة البشرية، . . . تلك الحياة التي تعتبر متجاوزة، منذ البداية وإلى الأبد، من طرف الموت»(١).

هل يكون قصد هيدجر من عبارة «نسيان الوجود» هو التذكير في صيغة أخرى، بنسيان الإنسان، من خلال الفلسفة، لما يتجاوزه إطلاقاً، ولفت النظر إلى أن الفلسفة قد تغاضت عن التفكير في مسألة الموت التي تقض مضجعها، وتناست محدودية الإنسان في الزمان، وأصبحت لا تهتم إلا بالإنسان وبطموحاته وإنجازاته، وبما يؤكد ذاته؛ أي أصبحت نزعة إنسانية، وفي هذه الحالة يكون «نسيان الوجود» هو تشخيص لمرض الفلسفة المزمن، و«الإلحاد الأكثر تجذراً»؟ في سياق هذا التأويل، يمكن أن نفهم بوضوح أكثر، لماذا يريد هيدجر، أن يقوض أسس التفكير الفلسفي ابتداء من الفلاسفة اليونان وإلى نيتشه، وتأسيس أنطلوجيا أخرى، تجعل التساؤل الفلسفي كله مركزاً حول معنى الوجود، وحول حقيقة الوجود. ولا يخفى أن هذا التأويل مغر ويستهوينا كثيراً، وقد نسمح لأنفسنا أحياناً بمسايرته.

نحن إذن أمام فكر لا يتردد في الكشف عن هويته منذ البداية، أو على الأقل عن بعض الملامح الأساسية لتلك الهوية. فكر لم يعد يشعر بأي إحراج في أن يقول صراحة بأنه، إنما جاء لزعزعة استقرار الإنسان، وإزاحته من مركزه، وتفكيك ما يتوهم أنه من صنع إرادته وتاريخه، وتدبير عقله، وإبداع ثقافته. وتبديد جميع تلك الهالات التي أضفتها عليه النزعة الإنسانية. فكر لا يريد أن يرى في الإنسان سوى مخلوق تابع للوجود، بدون خصوصية ولا هوية، ولا حول له ولا قوة، في حين أن الوجود، أو بالأحرى تأويلاً له، خاصاً وغريباً، يصبح بالنسبة لذلك الفكر الموضوع المحوري للتفكير.

ويكن القول بأن النقد الهيدجيري للنزعة الإنسانية، وعلى الرغم من ظهور معالمه الأولى في الوجود والزمان، لم يتبلور إلا في نصين شهيرين ذكرناهما سابقاً، الأول منهما ظهر سنة ١٩٣٨ تحت عنوان «عصر التصورات الكبرى عن العالم»، أما الثاني وهو الأساسي، فلم يظهر إلا سنة ١٩٤٦، وتحت عنوان: «رسالة في النزعة الإنسانية». وهناك خاصية بارزة لذلك النقد تتمثل، في أنه يندرج ضمن مشروع فلسفي نقدي واسع وشامل، يتوجه من منطلقه إلى منتهاه، إلى نقد ما يسميه هيدجر «ميتافزيقا»، ويدخل في سياق الهاجس الدائم الذي يسكن مراحل ذلك المشروع كلها، ونعني به هاجس الدعوة إلى تجاوزها. وما «الفكر الذي يختبر نفسه في الوجود والزمان سوى شروع في السير في طريق يمهد لتجاوز الميتافزيقا»(٢).

ومن المحقق أن هيدجر، كما هو معروف عند النقاد، يعطي لكلمة ميتافزيقا معنى عاماً، فضفاضاً وعائماً، يتجاوز جميع التحديدات المتعارف عليها، سواء في تاريخ الفلسفة أو في قواميسها:

---

(١) Karl Lowith, «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Hiedegger», in *Les Temps Modernes*, Paris, n°14, Nov. 1946. p.345 -346.

(٢) *Questions I*, Op. cit. p.27.

فالكلمة أصبحت تعني في سياق الإستعمال الهيدجيري لها، **مجموع مظاهر الفكر الغربي بدون أي تمييز**: الفلسفة والفنون والعلوم والمعارف والتقنيات والأخلاق والنظريات السياسية... إن هيدجر، كما هو واضح، يحشر داخل كلمة ميتافزيقا، مجموعات متنافرة من المذاهب الفلسفية، والتيارات السياسية والأخلاقية، والحركات العلمية، التي يمتد ظهورها من انكسماندرس حتى نيتشه؛ والتي تشترك جميعها في خطيئة «نسيان الوجود». وقد تبلورت تلك المذاهب والتيارات الفكرية في فكر الحداثة، في شكل نزعة إنسانية متطرفة، أو ما يسميه هيدجر بـ **«ميتافزيقا الذاتية»**.

سنحاول إذن أن نحلل السمات البارزة لفلسفة تفكيك الميتافزيقا عند هيدجر. **باعتبار النزعة الإنسانية ميتافزيقا، والميتافزيقا دائماً، ذات نزعة إنسانية**[1]. وسنعمل على إزعاج وإثارة هذا الشكل الغريب من التفكير الفلسفي، أو بالأحرى هذا الشكل الجديد من الكسل الفلسفي، العاجز عن تأمين أية أرضية لتأسيس فكر إنساني إيجابي، والذي أضحى يبيح لنفسه، ببال مرتاح وضمير مطمئن، أن يساوي وبدون أي تمييز، بين الميتافزيقا وبين العقل والعلم وكل مكونات الثقافة الإنسانية الحديثة والمعاصرة، ويقول بأنه، بعد تفكيك الميتافزيقا وتجاوزها، سيقود الفكر إلى آفاق جديدة خالية من جميع الأوهام.

لقد ذكر مارتن هيدجر في إحدى مراسلاته الفلسفية (١٩٦٢) بأن قراءته المبكرة، خلال سنة ١٩٠٧، لكتاب فرانز برنتانو Franz Brentano **حول المعاني المختلفة للوجود عند أرسطو**، كانت بالنسبة إليه بمثابة ذلك المنبع الأول للإلهام الفلسفي، الذي حدد مساره الفكري كله؛ والذي قاده إلى الاهتمام بمسألة الوجود، وجعله يتبنى التساؤل: **ما معنى الوجود؟** هذا التساؤل الذي لم يفارقه بعد ذلك قط. ولكن ما ساعده على تقوية ذلك الاهتمام وصقله وتعميقه، هو احتكاكه بشكل مباشر وتدريجي، بالمنهج الفنمنلوجي الذي طوره أستاذه إدموند هوسرل E. Husserl، الذي يقال بأنه استفاد بدوره كثيراً من أبحاث وآراء برنتانو، وبصفة خاصة من رأيه حول قصدية الظواهر النفسية. ولكن التناول الهيدجيري المتميّز لمسألة الوجود، ما لبث أن بدأ يثبت مغايرته، وبالتالي ابتعاده عن الموقف الأصلي لهوسرل الذي أصبح فلسفة ذات معالم واضحة. وقد أكد هيدجر نفسه هذه الفكرة، عندما كتب في نفس المراسلة: **«... إن مسألة الوجود كما طرحتها هي في النهاية شيء آخر مغاير تماماً لموقف هوسرل الفلسفي الأصلي»**[2].

ومن وجهة نظر تاريخ الفلسفة، يمكن القول، أن فلسفة هيدجر تنحدر في بدايتها على الأقل، ومن خلال الدروس والمحاضرات الجامعية، من فنمنولوجيا هوسرل، التي نتذكر أنها لا تهتم بالتركيب الواقعي، أو العلمي لموضوع البحث الفلسفي، بل بالكيفية التي يتبدى عليها للشعور. ومن هنا دعوتها إلى «... العودة إلى الأشياء ذاتها». ولكن فلسفة هيدجر تظل على الرغم من ذلك متميزة عن فنمنولوجيا هوسرل. وإذا كانت قد استخدمت بالفعل المنهج الفنمنلوجي، فذلك لأغراض أخرى تختلف قطعاً عن تلك التي رسمها هوسرل لأبحاثه.

---

(١) رسالة في النزعة الإنسانية، الترجمة الفرنسية، ص ٥١.

(٢) M. Heidegger, «Lettre à Richardson», Avril 1962. TraductionFrançaise in *Les Etudes philosophiques*, n° 1. 1972. p.7.

لقد كان نداء هوسرل للعودة «. . . إلى الأشياء ذاتها». يعني بالنسبة لجيل هيدجر من المثقفين والفلاسفة، كما يروي ذلك أحد المنتمين إلى ذلك الجيل، ضرورة نبذ المذاهب الفلسفية، وتطليق «النظريات والكتب»، من أجل تأسيس جديد للفلسفة على أرضية صلبة. وحسب المصدر نفسه، فقد كان هيدجر «ذلك الشخص الذي أدرك بالفعل تلك الأشياء التي أعلن عنها هوسرل»، والذي فهم أن مغزى النداء لا يتعلق بقضايا أكاديمية بحتة، ولكن في الحقيقة بما «يشكل موضوع قلق وانشغال الإنسان المفكر على الدوام»(١).

لقد اعتمد هيدجر بالتأكيد وإلى حد كبير، على المنهج الفنمنلوجي، وهو يوضح ذلك في الفقرة السابعة من الوجود والزمان (ص ٤٤ ـ ٥٨) التي تحمل هذا العنوان: «علاقة المنهج الفنمنلوجي ببحثنا». ولكنه يأخذ على فلسفة هوسرل ومنهجه، أنهما فضلا البقاء في مجال إشكالية «الذاتية المتعالية»؛ بل إنهما مكّنا فلسفة الذات من أن تصبح مشروعة، وتكتسب بعداً كلياً وأصيلاً. وبذلك يكون هوسرل قد قرر عن روية ووعي، أن يواصل التقليد الفلسفي للأزمنة الحديثة(٢).

بينما الفكر الفلسفي الذي يعلن عن نفسه في الوجود والزمان يريد أن يقطع علاقته بإشكالية الذاتية والنزعة الإنسانية، كما وضحنا ذلك سابقاً، وبالتالي فهو يفتتح نوعاً جديداً من التأمل الفلسفي يختلف كثيراً عن فلسفة هوسرل، ويبتعد عنها بمقدار ما يكشف تدريجياً عن نفسه، وتتبلور عناصر أطروحته الرئيسية. إن هيدجر يلفت الإنتباه، ومنذ السطور الأولى للكتاب، إلى أن موضوع فلسفته هو الأنطلوجيا ومسألة الوجود، ولا نستغرب بعد ذلك أن أصبح مفهوم الوجود، هو المفهوم الأساسي بل المركزي الذي لم تتوقف تحليلاته عن الدوران حوله. ولا نعتقد أن بالإمكان القول، بأن ذلك كان أيضاً هو الاهتمام الأول لفلسفة الظاهريات عند هوسرل.

لقد كتب هيدجر في صفحة ١٥١ من رسالة في النزعة الإنسانية: «طالما بقيت حقيقة الوجود منسية، فإن الأنطلوجيا تبقى بدون أساس؛ ولذلك فإن الفكر الذي يحاول في الوجود والزمان التفكير في اتجاه حقيقة الوجود، قد أطلق على نفسه اسم أنطلوجيا أساسية». وكان التصور الأول لهيدجر عن الأنطلوجيا الأساسية يرى أنها لا يمكن أن تبنى إلا على قاعدة الوصف الفنمنلوجي لمعنى وجود الإنسان، ولمعنى فهم الإنسان للوجود. لقد بدا الإنسان آنذاك وكأنه الكائن المؤتمن على رعاية حقيقة الوجود، والمصدر الوحيد للكشف عنها.

إن تصور الإنسان كانفتاح وكتفتح على الوجود، وكمجال لإنارته، وكالوسيط الذي عن طريقه تنار الأشياء كما يقال، بنور الوجود، كان يوحي بأن الأنطلوجيا الأساسية تخص الإنسان بمكانة ممتازة ومتميزة. ألا يقول عنه هيدجر بأنه «راعي الوجود»؟ بيد أن اهتمام هيدجر «الخاص» بالإنسان، وبتحليل واقع الوجود الإنساني في الوجود والزمان، كان فقط، وحسب ما سيتأكد لاحقاً، بمثابة النافذة التي يطل منها على الوجود، الذي أصبح الموضوع الأساسي لتأملاته. لقد تبلور هدفه الآن في

---

(١) Hanna Arendt. «Martin Heidegger a quatre - vingt ans», in *Critique* n° 270. 1971. p.919 - 920.

(٢) M. Heidegger. «Mon chemin de pensée et la phénoménologie» in *Etudes philosophiques*, n° 1, 1972. p.17.

الدفع بالفكر في طريق إدراك علاقة «حقيقة الوجود» بماهية الإنسان؛ وتمكين الفكر بالتالي من التفكير صراحة في الوجود ذاته وحقيقته[1].

وعلى الرغم من كون التساؤل حول الوجود ومعناه وحقيقته، قد ظل الإشكالية الأم التي تشكلت حولها فلسفة هيدجر، فإننا لا نكاد نعثر في نصوص تلك الفلسفة، وما أكثرها، على تعريف لمفهوم الوجود يكون في متناول الفهم. إذ يبدو أن «الوجود في حد ذاته هو اللغز»[2]. أحياناً تجعلنا تلك النصوص نفهم أنها ترادف بين «الوجود» وبين الكيفية التي نفهم من خلالها الوجود، وأحياناً أخرى توحي إلينا بأن «الوجود» هو «حقيقة الوجود»، و«حقيقة الوجود» هي «الإنكشاف والاختفاء»... ولا يمكن القول، في جميع الأحوال، بأن الوجود عند هيدجر جوهر، أو صيرورة، وهو لا يطابق أي واقع يمكن ملاحظته، «... ولا يمكن مقابلته بما لم يعد موجوداً، ولا بما لم يوجد بعد»[3]. «إنه ليس بالإله، ولا بأساس للعالم»، إنه في نهاية المطاف «هو ما هو»، أوسع وأشمل من كل شيء موجود، ولكن أقرب إلى الإنسان من أي موجود آخر، كما نقرأ في صفحة ٧٧ من رسالة في النزعة الإنسانية.

والظاهر أن هذا «الأقرب»، أصبح في عصر الميتافزيقا والنزعة الإنسانية هو «الأبعد»، ذلك لأن النزعة الإنسانية في شكلها الحديث كميتافزيقا الذاتية، قد قطعت أواصرها بالوجود، وانصرفت تماماً إلى الاهتمام بالموجود. إن تفكير الإنسان الحديث حسب هيدجر، أصبح يحصر نفسه قبل كل شيء في دائرة الموجود، ولم يعد يمتد إلى التفكير في الوجود في حد ذاته. بعبارات هيدجيرية «إن الوجود أصبح في طي النسيان»، والميتافزيقا في ماهيتها «نسيان للوجود»، وحقيقة الوجود تظل خفية على الميتافزيقا باستمرار، وممتنعة عليها[4]. مضمون هذه العبارات قضية لا يتوقف هيدجر عن تكرارها والإحالة إليها، وهي تتواتر في كتاباته إلى الحد الذي يجب معه القول، بأنها توجه الإشكالية العامة لفلسفته، التي أصبح من مهامها تخليص التساؤل حول الوجود من النسيان الذي يلاقيه في الميتافزيقا، ولذلك لم يعد من المستغرب أنها لا تنمو، ولا تتنفس إلا في أجواء التفكيك والتقويض لما تسميه بالفكر الميتافزيقي.

وقد أوضح هيدجر في مقدمة «ما هي الميتافزيقا؟»، أن «حقيقة الوجود» تشكل الأرضية والأساس الذي تستقر فيه الميتافزيقا، ومنه تتغذى بوصفها جذراً لشجرة الفلسفة التي تحدث عنها ديكارت. ولقد أضاف إلى تلك الشجرة عنصراً آخر، اعتبر أن ديكارت قد تناساه في وصفه لها: وهو الأرض أو الأساس الذي تستقر فيه، وتتغذى منه جذورها. والجذور تمتد وتضرب في الأعماق، وتتفرع في الأرض لتمكن الشجرة من الحياة والنمو. ولكن الشجرة لا تكاد تكبر وتينع حتى تنصرف

---

(١) M. Heidegger, «Qu'est-ce que la métaphisique?», *Question I*, p. 31 - 32.

(٢) M. Heidegger, *Nietzsche*, tome II, Paris, Gallimard, 1971.

(٣) M. Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958. p.219.

(٤) رسالة في النزعة الإنسانية، ص ٧٩، ١١٧.

الميتافزيقا إلى الاهتمام بها وحدها، مسدلة حجب النسيان على الجذور وعلى الأساس؛ وإنها لترسل العصارة كلها، والقوة كلها إلى الجذع وفروعه، ولا تعود مكترثة بالأساس [١].

نفهم من هذا التشبيه المجازي، أن الميتافزيقا التي هي بمثابة جذور لشجرة الفلسفة، تنسى أصلها؛ أي تنسى «حقيقة الوجود»، وتنصرف كلياً إلى الاهتمام بالموجود: إنها لا تجيب عن التساؤل المتعلق بحقيقة الوجود، وهي على الرغم من تظاهرها بطرحه، لا تطرحه أبداً، بل وتعمل على الحيلولة دون طرحه. وهي لا تطرحه، لأنها لا تفكر في الوجود إلا باعتباره متمثلاً في الموجود؛ إن تفكيرها في الوجود يتم انطلاقاً من الوجود وفي اتجاهه، ولكنها لا تعتبر إلا الموجود ولا تتعامل إلا معه. إنها تسمي الوجود وتتحدث عنه، ولكنها لا تقصد سوى الموجود. **وهكذا فإن خطاب «الميتافزيقا»، حسب هيدجر، يتحرك من بدايته إلى نهايته في هذا الخلط بين الوجود والموجود،** لذلك فإن إحياء التساؤل الأصيل والأساسي حول الوجود لا يمكن أن يكون إلا ثمرة لتقويض وهدم الميتافزيقا. والفكر الأساسي أي فكر هيدجر بالأساس، عندما يتوجه إلى أسس الميتافزيقا ذاتها للحفر فيها وتفكيكها، يصبح بإمكانه أن يحدث شروخاً عميقة في صرحها.

ولنتفحص الآن قليلاً الدلالة التي يعطيها هيدجر لعبارة «نسيان الوجود» بعيداً عن تأويلات النقاد. تبرز النصوص الهيدجيرية بما لا يدع مجالاً للشك، بأنه لا يقصد من تلك العبارة التعبير فقط عن فكرة أن الوجود أصبح خارج الاهتمام، معتماً ومغيباً في الفكر الميتافزيقي، بل المقصود بالنسيان أساساً، نسيان اختلاف الوجود عن الموجود La différence؛ أي نسيان واقعة أن الوجود اختلاف [٢]. **إن المنسي في الفكر الميتافزيقي هو الإختلاف.** تؤكد فلسفة هيدجر إذن، وبشكل أساسي على مسألة الاختلاف الأنطلوجي الذي يفصل الوجود عن الموجود. وهي تعمل باستمرار على إبراز هذا الإنفصال والتمزق الأصلي، الذي لا يمكن تجاوزه، بين الوجود وبين ما يوجد. إن الموضوع الرئيسي لهذه الفلسفة هو «الوجود من حيث يختلف عن الموجود»، أي «. . . الإختلاف من حيث هو اختلاف» [٣]. والتفكير الدائم في مشكل الاختلاف الأنطلوجي يكاد يكون المهمة الوحيدة لتلك الفلسفة. وكأن الفلسفة لا تصبح أصيلة وأساسية، إلا عندما تنعكس الآية، ويصبح المنسي متذكراً، والمتذكر منسياً، **عندما ينتقل النسيان من الوجود إلى الموجود.** ولا ننسَ أن هيدجر يسمي في **الوجود والزمان**، «نسيان حقيقة الوجود لصالح التفكير في الموجود» سقوطاً.

قد نجازف بأن نبدو أقرب إلى السذاجة، في أعين أولئك الذين لا يعترفون بوجود فكر فلسفي إلا حيث يتوفر بالضرورة قدر كاف من الغموض والتعقيد، وذلك عندما نعبر عن فكرتنا التالية: إن من المحق جداً أن يكون الوعي الإنساني شقياً بإدراكه لـ «حقيقة الإختلاف الأنطلوجي»، فتلك الحقيقة كانت على الدوام، مصدر هم واهتمام مقلق ومؤرق للفكر الفلسفي. ولكن ما هو مشكوك فيه، هو الرأي القائل بأن ذلك الاهتمام ظل طي النسيان، ومكبوتاً في لاشعور

---

(١) *Question I*, p. 24 - 25.

(٢) M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*.. op. cit. p.297.

(٣) *Question I*, p. 282.

الفلسفة، حتى استيقظ أخيراً في «فكر الوجود» عند هيدجر! ألم يتم التعبير عنه في تاريخ الفلسفة من خلال عدة صيغ، لا نبالغ إذا قلنا بأنها تلتقي كلها في واحدة أساسية: **شعور الإنسان بأنه عاجز ومتجاوز؟** تجاوز يكشف عنه التناقض الأزلي بين: تناهيه المتأصل وبين لانهائية العالم؛ بين الطابع الاحتمالي والعابر لوجوده، بالنسبة لأبدية الوجود؛ بين فكره والواقع، واستحالة سد الهوة العميقة القائمة بينهما.

ولا نعتقد أن لهيدجر امتيازاً آخر في هذا المجال، غير أنه أطال وقفة الذهول والتخشع أمام واقعة «الإختلاف الأنطلوجي»، إلى حد أنها استمرت زهاء نصف قرن من الزمن. في حين أن فلاسفة آخرين، كانوا أكثر تواضعاً، واكتفوا بمحبة الحكمة، وتخلوا تماماً عن مطلب امتلاكها. وارتأوا أن بالإمكان أن تسند إلى الفكر والفلسفة مهام أخرى، أكثر حيوية بالنسبة للإنسان، من مهمة التفكيك وتكرار المحاولات اليائسة لقول حقيقة «الإختلاف الأنطلوجي» خارج لغة الميتافزيقا، وفي تحرر تام من خطاب النزعة الإنسانية. والإذعان في نهاية المطاف إلى حكمة الإنصات والتزام الصمت. . . والانتظار حتى « . . . تتحقق معجزة في الوجود». فشتان ما بين الحكمتين! تلك التي تقول بأن الإنسان يملك بالفعل مقدرة وإمكانيات ذاتية لمعرفة الوجود، حتى إن كانت محدودة، فمنها يستمد خطابه عن الوجود مشروعيته ومبرراته. والأخرى التي ترى أن الوجود مختلف جذرياً عن الإنسان؛ وغريب تماماً عن الذاتية، بحيث أن اللواذ بالصمت وحده، يكون الفلسفة الممكنة والمسموح بها!.

## II ـ عن «المنعطف» في فكر هيدجر . . . وما يعنيه

لا نشاطر وجهة نظر بعض المؤولين لفلسفة هيدجر، التي تؤكد على أن هناك تحولاً حاسماً وجذرياً تحقق في خطابه الفلسفي التفكيكي، يتمثل في تحول اهتمامه نهائياً من إشكالية الإنسان في علاقته بالوجود وبمعناه، إلى إشكالية الوجود وحقيقته؛ أي إلى إشكالية تلغي الذات تماماً، وتركّز تأملاتها وأسئلتها فقط على الوجود بما هو كذلك. ورأينا هو أن ما يسمى بالتحول، أو بالإنعراج، أو بالمنعطف[1] ـ وهذه الكلمة الأخيرة هي التي سنحتفظ بها ـ في فكر هيدجر، لا يجب أن يفهم على أنه قطيعة حاسمة في هذا الفكر، بل يتوجب التفكير فيه كما لو كان تحولاً يتوجه بالأساس إلى، ونحو بذور الفكر الأصلي المنبث والمعتمل في **الوجود والزمان**؛ هذا المنبع الأول والأخير، الذي يتأكد باستمرار، أن هيدجر لم يتوقف عن النهل منه، وعن الإحالة إليه، حتى في نصوصه المتأخرة.

حقاً إن ما يسميه هيدجر في كتابه السابق الذكر، بالتحليل الوجودي للواقع البشري، يحتمل

(١) عن هذا المنعطف، Die Kehre، يذهب جل النقاد إلى أن خطوته الأولى قد تحققت في نص «حوّل ماهية الحقيقة»، الذي كتب سنة ١٩٣٠، ولم ينشر إلا سنة ١٩٤٣. وإذا سايرنا هيدجر نفسه، فإن رسالة في النزعة الإنسانية، هي التي كشفت عنه لأول مرة. على أن هناك دراسة أخرى تحمل نفس العنوان «*Le Tournant*» تحدثت عنه بصراحة. وقد كتبت سنة ١٩٤٩، ولم تنشر إلا سنة ١٩٦٢، ولم تترجم إلى الفرنسية إلا بعد وفاة هيدجر (١٩٧٦). ويمكن القول عموماً بأن ذلك التحول لم يتضح إلا في نص محاضرة هيدجر «الزمان والوجود»، (١٩٦٢).

تأويلاً يصب في اتجاه صيغة ذاتية متطرفة من النزعة الإنسانية. ولكن ذلك التأويل «الأخلاقي»، و«الإنساني» الذي يعطى في غالب الأحيان لكتابات هيدجر الأولى، لا ينسجم ولا يتسق مع فكره ككل، ولا يبلغ قراره العميق، ولا مقاصده الخبيئة. وذلك على الرغم من كون مفاهيم وعبارات كثيرة في **الوجود والزمان** تسمح بالفعل بإمكانية ذلك التأويل وترجحه. فكيف يصح التفكير مثلاً في ما كتبه هيدجر عن الاستلاب، وعن السقوط، وعن القلق، وعن الوجود الزائف والوجود الأصيل، وعن العزم والقرار، وعن الحرية... إلخ، بدون الإحالة إلى إشكالية الذات، ومسألة الأخلاق؟.

ولكننا نميل، على الرغم من رجاحة ذلك التأويل، إلى اعتبار تلك العبارات والمفاهيم، بقايا من لغة «الميتافزيقا» والخطاب الإنساني، تكشف عن الشرود «الذاتي» المؤقت لفكر هيدجر، وعن الغموض الذي يكتنفه. إن هيدجر نفسه يدعم رأينا عندما يؤكد بأن: «... موضوع الفكر في هيدجر الثاني، لا يكون مفهوماً إلا انطلاقاً مما هو مفكر فيه في هيدجر الأول. وهيدجر الأول بدوره، ليس ممكناً إلا إذا أدمج في هيدجر الثاني». فلماذا تجشم العناء إذن، من أجل تكذيبه؟[1].

إذا كانت جميع الشروح والتأويلات التي يقدمها هيدجر نفسه لفلسفته، تعبر عن رغبته الأكيدة والعميقة، في أن ينظر إلى فكره على أنه وحدة، وعلى أن الإشكالية التي يهتم بها مستمرة، فليس من العدل والإنصاف أن نتهمه مجاناً بتزييف موقفه المبدئي. إنه يلح، ويصر على التأكيد في النص السابق نفسه، بأن ما يوصف على أنه «منعطف»، لم يتم بناء على تعديل في وجهة النظر، ولا على أساس التخلي عن الإشكالية التي يتناولها **الوجود والزمان**، وأنه من اللازم اعتبار مضمون فكر ما بعد المنعطف مواصلة أمينة لطرح الإشكالية نفسها والمسألة الأساسية نفسها التي تتلخص في: «... تقويض كل تفكير ينطلق من الذاتية؛ واستبعاد كل إشكالية أنثربولوجية؛ وإبقاء الاهتمام مركزاً فقط وبصفة رئيسية، على مسألة الوجود».

الظاهر الآن، حسب تأكيدات هيدجر نفسه، أن هذا «المنعطف»، لا يحمل جديداً على مستوى المضمون والإشكالية، إذ أنه يظل مواصلاً لإرادة تسعى إلى تحقيق الهدف نفسه: تقويض كل فكر يعمل على أنسنة الوجود، وأنسنة علاقة الإنسان بالوجود. وتفكيك كل ما يقدم على أنه حقيقة، أو يقين، أو ماهية، أو ذات. ولكن ربما يكون ذلك التحول قد حمل نوعاً من الجدة على مستوى آخر، على مستوى أسلوب التفكير مثلاً؛ إذ يمكن أن نرصد فيه توجهاً إلى لغة جديدة، وإلى علاقة جديدة باللغة. ولعل السمة البارزة لذلك الأسلوب، هي ما يطلق عليه هيدجر «الخطوة إلى الوراء»، وهذا ضرب من التفكير يشبه الجنيالوجيا، وإن كان لا يمارس تحت هذا الإسم. وكان هيدجر قد أفصح عنه لأول مرة، حسب ما نعلم، في نص «الهوية والإختلاف» (١٩٥٧).

يمكن القول إذن، بأن المنحنى الذي سارت عليه فلسفة هيدجر بعد «المنعطف»، يتميز بتكثيف تلك المحاولات المثابرة للتراجع إلى الوراء في ماضي «الميتافزيقا»، استقصاء وبحثاً عن الأساسات التي أنشأت عليها حقائقها الناسية لـ «حقيقة الوجود». وعلى ما يبدو، فإن هيدجر يكون قد طبق قبل

---

(١) *Lettre à Richardson*, op. cit. p.8.

الأوان، ما سنعرفه عند فوكو بالمنهج «الأركيولوجي»، ولكن في الميدان الخاص لاهتمامه أي الأنطلوجيا. ومن سمات فلسفة «الخطوة إلى الوراء» أنها لا تكترث كثيراً بما يعتبر تطوراً للفكر البشري وتتغافل عن عمد عن رؤية جميع تلك الخطوات الأخرى التي قطعتها البشرية إلى الأمام.

وعندما تتراجع هذه «الأركيولوجيا الأنطلوجية» ـ كما يسميها أحد نقاد هيدجر المعاصرين الذي نستلهم منه كثيراً في بحثنا هذا[1] ـ إلى الوراء بحثاً عن الأساس، فهي لا تتوقف عند أي شيء تكتشفه؛ وتستمر في التراجع، وفي إعادة طرح السؤال، **بحيث يتحول التساؤل عن الإمكان إلى تساؤل عن إمكان الإمكان**. وكأن هذه الفلسفة لا يعنيها بتاتاً أن تتوقف لحظة عند جواب معين، قد يكون بالفعل مؤقتاً، ولكنه يعتبر بالتأكيد حقيقة في لحظته التاريخية. وكأن اهتمامها الأساسي ينصب على السؤال نفسه؛ وكأن السؤال هو العنصر الأساسي والحاسم في المشكل المطروح يغني عن باقي العناصر الأخرى... عن المضامين الأخرى للوجود. **وكأن الواقع الوحيد بالنسبة لفيلسوفنا هو أن الإنسان مجرد سؤال!**.

إن فكر هيدجر، كما يقول أحد المفكرين المنتمين إلى جيله، مشروع لا ينتهي ولا يتوقف عند شيء أو عند حقيقة ما. ومثله كمثل ثوب بنلوب Pénélope في الأسطورة اليونانية المعروفة: فما كان هذا الفكر ينسجه في النهار كان يعود إلى حله وتفكيكه في الليل، وذلك حتى يتسنى له معاودة الحبك في اليوم التالي. وهكذا، «فكل كتاب من كتبه، يبدو وكأنه يعيد الكرة من جديد؛ ويعيد كل شيء من البداية»[2].

وخلال رحلة هذه التأملات المتراجعة إلى الوراء بحثاً عن أساس وأصل غير ميتافزيقي تنجلي فيه «حقيقة الوجود» وحدها، يغض الطرف عن الواقع وعن الإنسان، ويدعى إلى الاحتفاء بهذا الحضور الكبير للوجود في حد ذاته، الأشبه بالخواء وبالفراغ الموحش، بعيداً وبمنأى عما هو موجود بالفعل، وحاضر بالفعل. عندئذ تؤكد تبعية الإنسان المطلقة للوجود، ويفقد تباعاً تلك المكونات والمعالم التي يتقوم بها وجوده كإنسان: عقله وإرادته، أسسه الواقعية والتاريخية والثقافية، وتصادر كينونته وفعالياته لصالح الوجود، تحت ذريعة التأسيس الأصيل... الذي سيفاجئنا هيدجر في النهاية، بالقول بأنه هو ذاته «لا أساس له»!.

ماذا يمكن أن نضيف عن فكر نذر نفسه ومنذ البداية، لمهمة تقويض الذات والحقيقة والتاريخ، سوى أن «المنعطف» في هذا الفكر لا يعني شيئاً آخر غير تصعيد لوتيرة ذلك التقويض وإيقاعه، والإرتقاء به إلى درجة قصوى، سعياً وراء «تحرير» الوجود، وعلاقة الإنسان بالوجود وبالزمان، من جميع شوائب ورواسب الذاتية، والدعوة إلى الاكتفاء فقط بالتأمل في «حقيقة الوجود»؟ من الواضح الآن أن ما أصبح يحتل الصدارة بعد «المنعطف»، ليس هو الوجود المستلب والزائف، بل «حقيقة الوجود». ويتأكد ذلك من كون العلاقة التي تربط الإنسان بالوجود، لن تتوقف عن

---

(١) Mikel Dufrenne, op. cit. p. 19, 38.

(٢) Hanna Arendt, op. cit. p.923.

تصغير الإنسان وإذلاله منذ كتاب **الوجود والزمان**، ولا عن الاتجاه باستمرار إلى ترجيح كفة الوجود على كفة الإنسان، حتى آلت المبادرة المطلقة في نهاية المطاف إلى الوجود وحده، مما حدا بأحد الفلاسفة المعاصرين إلى وصف فلسفة هيدجر بأنها «أمبريالية أنطلوجية»[١]!.

كلمة أخيرة قبل طي صفحة هذا «المنعطف» في المسار الفكري لمارتن هيدجر؛ الذي يتبلور في الانتقال داخل الخطاب الهيدجري المفكك للميتافزيقا، من أنطلوجيا قيل عنها أنها أساسية لأنها تؤسس الفلسفة على تحليل فنمنلوجي لمعنى واقع الوجود الإنساني كأصل لكل معنى، إلى «فكر للوجود» المتأملَ المذهول، والمتخشع أمام «حقيقة الوجود». هل تحقق ذلك «المنعطف» فقط، كنتيجة لجهود الفكر الهيدجري لحل إشكال معين يقوم في تجاوز الميتافزيقا كنسيان للوجود، والتحرر من مأزق فلسفة الذات، أم أنه جاء بالأحرى كحصيلة تجربة ومعاناة، على إثر ذلك الحدث التاريخي الحاسم والمعروف، الذي وجد هيدجر نفسه منخرطاً فيه بدون أن يملك الوضوح الكافي؟ وفي عبارة أخرى: هل توجد هناك علاقة ضرورية بين «المنعطف» وبين تلك الأفكار السياسية التي أبدى هيدجر تحمسه لها في الثلاثينات؟ على الرغم من وجاهة هذا التساؤل، ورجاحة التأويل الذي يتيحه، فإننا، وعلى الأقل في هذا البحث المحددة والمرسومة أهدافه سلفاً، لن ننساق معه[٢].

---

(١) E. Lévinas, *Totalité et Infini*, essais sur l'extériorité. La Haye, Martinus, Nijhoff 1961.

(٢) Jurgen Hebermas, «Le rationalisme Occidental infiltré par la critique de la métaphysique: Heidegger». *Le Discours philosophique de la modernité*. Paris, Gallimard. 1988. p.185.

# الفصل الثاني

## I ـ عن «الوثبة الكبرى» للفكر . . . نحو تفكيك الإنسان وممارساته

«. . . ألا يتوجب على الفكر أن يحاول المخاطرة، ويقوم بوثبة. . . وبمعارضة مكشوفة للنزعة الإنسانية؟».

هيدجر، رسالة في النزعة الإنسانية

في سنة ١٩٤٦ طرح على هيدجر هذا السؤال: هل بالإمكان إعطاء مضمون جديد للنزعة الإنسانية؟ وكانت رسالة في النزعة الإنسانية جواباً عنه. وهذا النص الذي كتبه هيدجر بإيحاء من أحد شراحه في فرنسا[١] يعد مساهمة من طرفه، وبشكل غير مباشر، في النقاش الفكري الذي أثير حول محاضرة جان بول سارتر «الوجودية . . . نزعة إنسانية»، المنشورة في السنة نفسها. كما يعتبر، بالمقارنة مع نصوص أخرى سابقة عليه، أهم نص يقدم فيه هيدجر شرحاً مستفيضاً للإشكالية التي تهتم بها فلسفته، وهو يحتوي، فضلاً على تأويله الذاتي أو الشخصي لفلسفته، على مجموع المبررات التي يعتمد عليها في نقده للنزعة الإنسانية كما يعيّن، من ناحية أخرى، معالم تجربة فلسفية خاصة، يقول عنها إنها أساسية، وأنها وحدها تعبر عن التوجه الحق للإنسان.

ولقد عبر هيدجر، في مستهل إجابته عن السؤال السابق، عن فكرة أنه يستشف من السؤال في حد ذاته، ومن كيفية صياغته، رغبة مضمرة للإحتفاظ بكلمة النزعة الإنسانية، ويتساءل هل يعد ذلك حقاً أمراً ضرورياً. وبعد ذلك شرع في نقاش تفيكيكي للنزعة الإنسانية مصطلحاً ومضموناً: أما المصطلح فقد انتهى في شأنه إلى تقرير مبدأ التخلي عنه لأنه صار مبتذلاً. وأما المضمون، فلأنه لم يعد يحيل في نظره إلى ما يؤسس ماهية الإنسان الحقة فقد خلص بصدده إلى نتيجة تقضي بتغييره واستبداله بمضمون آخر على ضوء ما ستقوله فلسفته الخاصة عن «حقيقة الوجود».

---

(١) النص، عبارة عن جواب هيدجر على رسالة J. Beaufret حول علاقة فلسفة الوجود بالنزعة الإنسانية. وقد نشر في السنة نفسها كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. ويلاحظ أن هيدجر قد حرص في الطبعات الأولى على وضع كلمة النزعة الإنسانية بين مزدوجتين.

والخطوة الأولى في نقد هيدجر للنزعة الإنسانية تقوم في التأكيد على ضرورة التمييز بين أشكال النزعة الإنسانية، على ضوء ما يلاحظ من تعدد واختلاف في التصورات عن الإنسان. فإذا كان المقصود بالنزعة الإنسانية بصفة عامة، والكلام لهيدجر، أنها ذلك المجهود الذي يعمل على تحرير الإنسان، ويمكنه من استرداد كرامته وماهيته الحقة، فمن المعقول جداً أن تختلف النزعات الإنسانية بقدر ما يوجد هناك من تصورات عن حرية الإنسان وعن ماهيته (ص ٤٩). ولكن هذه الصعوبة لا توقف هيدجر، فيسترسل في القول، بأن من الممكن إرجاع جميع التصورات العامة عن ماهية الإنسان إلى صنفين: صنف تاريخي، وصنف نظري.

تتأسس النزعة الإنسانية التاريخية على فكرة العودة إلى الماضي؛ وإلى الأصول القديمة، وبخاصة منها التراث اليوناني والروماني. وذلك قصد بعثه وإحيائه. والاستعانة به من أجل تكوين تصور جديد عن الإنسان، يؤمل فيه أنه يجسد الأصالة عينها، ويمكن أن يتخذ كنموذج للإقتداء به في الحاضر. إنها في عمقها طموح وإرادة لصياغة مفهوم عن الإنسان، انطلاقاً من لحظة تاريخية ماضية، وذلك لغاية مواجهة لحظة تاريخية أخرى راهنة. في النزعة الإنسانية التاريخية تتحدد ماهية الإنسان أساساً من خلال تصور معاصر عن الثقافة الماضية؛ من خلال العلاقة بين عوالم ثقافية مختلفة: حاضرة وماضية، قديمة وحديثة.

ولكن هذه المحاولة للعودة إلى تراث الماضي الإنساني وإحيائه، وتلك العلاقة التاريخية بعوالم تاريخية ماضية من أجل مواجهتها بالحاضر، لا تشكل دائماً ذلك المظهر المميز الأساسي للنزعة الإنسانية؛ فهناك أشكال أخرى من النزعة الإنسانية لا يمكن التأكيد بصددها، بأنها تبدي رغبة ما في العودة إلى ثقافة ماضية، وهي غالباً ما تنتقد الماضي والحاضر معاً، وتنظر إليهما بعين مستاءة وغير راضية، وتتطلع بالأحرى إلى المستقبل، الذي تؤمل أن تتحقق فيه ماهية الإنسان باعتبارها مشروعاً غير تام أو جاهز؛ مشروعاً لا يتوقف عن التحقق بفضل نضال الإنسان (الفلسفة الوجودية مثلاً، وكذلك الماركسية). ويطلق هيدجر على هذا الشكل من النزعة الإنسانية، اسم النزعة الإنسانية النظرية؛ لأنه ينشىء تصوراً ثابتاً عن الإنسان وعن طبيعته، وذلك عن طريق التأمل النظري والعقلاني.

وسواء كنا أمام النزعة الإنسانية «التاريخية» أو أمام النزعة الإنسانية «النظرية»، فنحن في كلتا الحالتين، إذا ما بقينا في مجال تحليلات هيدجر، أمام تصورات عامة عن الإنسان، وعن حريته وعن مصيره؛ أي أمام تصورات ميتافزيقية، تفترض بكيفية مسبقة معرفة عامة بماهية الإنسان. هناك إذن قاسم مشترك بين جميع أشكال النزعة الإنسانية، مهما تعددت الاختلافات فيما بينها حول مسألة تصور ماهية الإنسان: إنها جميعها تفسر الإنسان انطلاقاً من تأويل ثابت للطبيعة وللعالم وللتاريخ. وبعبارة هيدجر نفسه: **إنها لا تخرج عن مجال تأويل الوجود، ولا تحقق تلك القفزة من الموجود إلى الوجود** (ص ١١٩)، وكل تحديد لماهية الإنسان «... يتضمن بكيفية مسبقة تأويلاً للموجود، ولا يطرح السؤال المتعلق بحقيقة الوجود، فهو ميتافزيقا» (ص ٥١).

وإذا كان هيدجر يلح كثيراً على أن تميِّز فلسفته عن كل نزعة إنسانية، وعلى ألا توصف بأنها

نزعة إنسانية، فهذا موقف يمكن أن يفهم مغزاه، كما أوضحنا ذلك سابقاً، في سياق دعوته إلى تجاوز الميتافزيقا: لا يجب أن يغرب عن بالنا أن النزعة الإنسانية في جميع أشكالها هي «. . . تفكير من وجهة نظر ميتافزيقية» (ص ٥١، ٨٥). وهي بصفة خاصة تفكير «من وجهة نظر ذلك الشكل الحديث للميتافزيقا الذي أصبح يتمحور كله حول الإنسان، والذي ارتقى بالإنسان إلى أن جعل منه . . . ذاتاً توجد في مركز جميع العلاقات» كما يؤكد ذلك في ص ٨٤ من المتاهات، والمقصود هنا «ميتافزيقا الذاتية»: أي ذلك النمط من التفكير الفلسفي الذي أصبح، ومنذ ديكارت، مهيمناً على الفكر الحديث برمته.

يؤكد هيدجر أن عصر النزعة الإنسانية الحديثة، أو عصر «ميتافزيقا الذاتية»، قد بدأ مع ديكارت بالذات، وإن كانت عملية أنسنة الوجود والتفكير فيه انطلاقاً من الموجود، وقده على مقاس الذات، ترجع إلى تلك الفترة التي انساقت فيها الفلسفة اليونانية إلى نسيان حقيقة الوجود، كما تم التفكير فيها حدسياً من طرف بعض الفلاسفة القبسقراطيين. وفي هذا السياق ذكرنا سابقاً، بأن هيدجر يعتبر أفلاطون الأب الأول لكل نزعة إنسانية؛ وأن بروز هيمنة الذات في «الأزمنة الحديثة» ليس سوى إثمار لما تم بذره في الفلسفة، من طرف أفلاطون وبعده أرسطو.

ماذا يعني هيدجر من قوله بأن فكر وفلسفة «الأزمنة الحديثة» يعد انتصاراً لميتافزيقا الذاتية؟ من المرجح جداً أن يكون قصده من ذلك، التأكيد على أن المعرفة الفلسفية في ذلك العصر، كانت تنطلق من الإنسان وتعود إليه، وبأن الإهتمام الفلسفي قد تركز، ومنذ ديكارت على الأقل، حول الإنسان كذات، ولم يعد يلتفت إلى باقي الموجودات إلا من زاوية علاقاتها بالإنسان الذي أصبح المصدر الأول، والأصل النظري الذي تستمد منه الأشياء وجودها وموضوعيتها. وفي مضمار هذا التأويل الخاص لفكر الأزمنة الحديثة يتخذ نقد النزعة الإنسانية عند هيدجر شكل تفكيك وتقويض لمظاهر الحداثة، التي ليست سوى نتيجة منطقية لإزدهار ميتافزيقا الذاتية[1].

ويبدو أن التساؤل حول فكر «الأزمنة الحديثة»، كان بالنسبة لهيدجر مناسبة للدخول في حوار خاص مع من يصفهم بالمفكرين ذوي النزعة الإنسانية، حوار يستهدف بالأساس تفكيك التصورات «الميتافزيقية» عن الوجود وعن الإنسان، الحاملة بها أنساقهم الفكرية. وقد لا نجانب الصواب إذا لخصنا أطروحة هيدجر في هذه السطور القليلة: **إن مفكري الأزمنة الحديثة؛ كلهم وبدون أي استثناء من ديكارت إلى نيتشه، وحتى مفكري عصر التقنية، قد أوّلوا الوجود كتجل في صورة الذاتية، وصاغوا تأسيساً على ذلك، تصورات ذاتية عن الحقيقة، وعن ماهية الإنسان. وهكذا يكون جميع أولئك الفلاسفة، مهما تعددت مشاربهم ومقاصدهم، مواصلين لنفس الإشكالية التي طرحها ديكارت.**

وقد حلل هيدجر أطروحته هذه في مواضع متفرقة من كتاباته، وبصفة خاصة في الجزء الثاني من كتابه نيتشه، وفي المقالة التي تحمل عنوان «تجاوز الميتافزيقا»، وبشكل بارز في الفصل الذي يحمل عنوان «مرحلة التصورات الكبرى عن العالم» من كتابه المتاهات. وقد تبين لنا، من خلال دراستنا لتلك التحليلات، أنها تكاد تنفرد وحدها بهذا التأويل المتميز لفكر الأزمنة الحديثة، نقول

(١) *Essais et conférences*, op. cit. p., 82-83.

تكاد. . . لأن المفكر الفرنسي ميشيل فوكو، سيتبنى صيغة أخرى معدلة للتأويل عينه. ويساعدنا ذلك التأويل على الوقوف على نوعية الحوار الخاص، الذي يقيمه هيدجر مع مفكري تلك الحقبة، وهو حوار كما سيتضح لاحقاً، يسعى إلى الإفصاح عما هو «مسكوت عنه» من عناصر الذاتية، والنزعة الإنسانية، في فكر كل واحد من هؤلاء، ثم بعد ذلك تفكيكه وتقويضه.

والظاهر أن تأويل هيدجر لمفكري «الأزمنة الحديثة» كان مليئاً بالتعسف، ولا نستغرب أنه قوبل بتحفظات كثيرة من قبل المتخصصين في تاريخ الفكر والفلسفة، الذين رأوا فيه تزييفاً وتحريفاً للمقاصد الأساسية للمفكرين الذين اهتم بهم[1]. والشيء نفسه يمكن قوله عن مدلول «الأزمنة الحديثة» في خطابه الفلسفي، الذي يصعب الإدعاء بصدده بأنه يلقى ترحيباً كبيراً عند المهتمين بعلم التاريخ. ولا يرى هيدجر في ذلك أي مدعاة للإستغراب، فماهية التاريخ لا يمكن أن تتحدد أو تدرك من خلال المقولات التاريخية أو الاجتماعية، أو الاقتصادية والسياسية. وجميع المحاولات لفهم «الأزمنة الحديثة» بالإحالة إلى ظهور نمط اقتصادي أو اجتماعي معين، أو نمو التفكير العقلاني والعلمي أو حدوث تحول حاسم في التشكيلة الاجتماعية؛ جميع تلك المحاولات تخطىء هدفها **لأن التاريخ الحقيقي «لا يمكن أن يفسر إلا انطلاقاً من القاعدة الأنطلوجية. . . أي انطلاقاً من حقيقة الوجود»!** و«عصور العالم» لا يمكن أن تحدد بأية واحدة من المقولات السابقة؛ ولكن فقط بالكيفية التي يتعين بها الموجود، وتذكر من خلالها ماهية الحقيقة. **إن التغيرات التاريخية الكبرى في فهم الوجود، تنعكس في الميتافزيقا قبل كل شيء!**.

يقول هيدجر في ص ٨١ من كتابه المتاهات: «. . . إن ما يميز الأزمنة الحديثة. . . هو كون العالم أصبح صورة مدركة ومتمثلة». ونفهم من هذا النص، أن الخاصية الرئيسية التي تطبع العصر الحديث، هي أن الوجود أضحى يتعين من خلال، وبواسطة تمثل الإنسان له؛ بحيث أن الموجود لم يعد يوجد حقاً، إلا بمقدار ما يتحدد من طرف الإنسان في التمثل؛ صار التمثل La représentation هو الكيفية الوحيدة لإدراك الأشياء؛ وغدا من المحتم على كل شيء أن يحضر ويمثل أمام الذات Le sujet، ويتحول إلى موضوع بالنسبة إليها، حتى يعترف له بالوجود.

على المستوى الفلسفي، تتميز بداية «الأزمنة الحديثة» إذن، بالقطيعة المتمثلة في ظهور فلسفة الوعي عند ديكارت. لقد تحولت الحقيقة في تلك الفلسفة إلى يقين للذات: وحده ما هو متمثل ومدرك كفكرة واضحة ومتميزة، يحمل علامة الحقيقي، ويتلخص ذلك التحول في عبارة بركلي Berkeley الشهيرة: **الوجود إدراك**. وكنتيجة لهيمنة التمثل كوسيلة وحيدة للإدراك وللمعرفة، سيصبح العالم عبارة عن رؤية للعالم Vision du monde. لقد بقيت وصاية الإنسان على الوجود متخفية في أشكال فكرية شتى، منها بالأخص شكل «كائن أسمى»، مهما تباينت التسميات التي أعطيت له: الإله، الجوهر، الفكر المطلق إلخ. . . ولكن تلك الوصاية أبانت عن وجهها الحقيقي مع ظهور الكوجيتو الحديث، الذي يمكن القول عنه أنه ليس مطلقاً، وإنما ينتمي إلى ذلك العصر الفلسفي الذي أصبح العالم فيه تمثلاً ولوحة أمام الذات. هذا هو تأويل هيدجر على أية حال.

---

(١) Reuben Guilead, *Etre et Liberté: une étude sur le dernier Heidegger.* Paris, Editions.Nauwelaerts 1965, p.68 - 70.

وحسب هيدجر دائماً، فقد حققت فلسفة «نسيان الوجود» تقدماً كبيراً مع ديكارت، عندما تم في مذهبه الفلسفي، صَرف النظر عن علاقة الإنسان بحقيقة الوجود، وتحول الاهتمام إلى تناسق تمثلاته حول الوجود. وابتداء من تأويل ديكارت للإنسان كذات يتعين عندها «. . . الموجود كتمثل، والحقيقة كيقين للتمثل»، كما كتب في ص ٨٩ من المتاهات، ازدهرت الميتافزيقا كبحث عن كائن أول يكون الأساس والنموذج لكل واقع، وانتصرت على شكل فكر أصبح الإنسان من خلاله «مالكاً للطبيعة وسيداً عليها»، يعطي لكل كائن حقيقته وقوامه، ويحدد له مكانته في عالم أصبح ينظمه حسب أهدافه ومشاريعه. لقد كان ديكارت، حسب تأويل هيدجر، معلماً للأزمنة الحديثة، وذلك بفضل المنزلة الميتافزيقية المركزية التي خص بها الإنسان كذات واثقة بنفسها، وبوعيها وعقلها.

وكأننا هنا أمام ما يشبه تلك «الطفرة» التي سيتحدث عنها فوكو في **الكلمات والأشياء**، عند وصفه لابستيمي الحداثة في سياق تأريخه «الأركيولوجي» الخاص للثقافة الغربية، مع فارق أن «الطفرة» التي تميز «الأزمنة الحديث» بالنسبة لهيدجر تبتدىء مع ديكارت. يقول هيدجر: «. . . إن عمر الإنسان الحديث لا يكاد يتجاوز ثلاثة قرون»[1]. إن الميلاد الفلسفي للإنسان باعتباره ذاتاً، يتزامن مع ذلك الحدث الفكري الذي ارتقى بالإنسان من مجرد كائن، إلى ذات وسط الموجودات والموضوعات، وجعل منه مقياساً لكل شيء، وصانعاً للمعايير وللقيم: **لقد أصبح الإنسان ذاتاً مفكرة وواعية، عندما صار يمنح الوجود للأشياء من خلال تفكيره فيها وتمثله لها؛ عندما أصبح العالم صورة مدركة ومتمثلة، ولوحة حاضرة، وماثلة أمامه.**

وهكذا تكون فلسفة ديكارت، بإقرارها للذاتية كمبدأ وكأسس لكل ما هو موجود، وللوعي الذاتي كحكم وحيد على الحقيقة، قد ساهمت في وضع الإنسان في مركز الكون، وبالتالي في تغيير نظرته إلى الأشياء، معلنة بذلك عن نشأة وظهور المدلول الحديث للذات البشرية المالكة لزمام أمرها؛ الذات الشفافة التي تسعى إلى استكشاف كل الخفايا والأسرار، وإلى بسط سيطرتها على كل شيء. هكذا إذن تكون فلسفة ديكارت بداية لعصر النزعة الإنسانية الحديثة التي تتلخص في «. . . ذلك التأويل الفلسفي للإنسان؛ الذي يفسر، ويقيم كلية الموجود انطلاقاً من الإنسان، وفي اتجاه الإنسان». ومنذ ذلك الحين سيصبح الأساس الملزم للمعرفة وللفعل هو: عقل الإنسان وقوانينه؛ والواقع المنظم بواسطة تلك القوانين؛ ومبدأ التفتح والتطوير الكامل لقدرات الإنسان. . . وهدف السير بالبشرية في طريق التقدم. . .

لقد ارتقت النزعة الإنسانية الحديثة بالإنسان إلى مرتبة السيد المهيمن الذي يخضع العالم في فكره عن طريق التمثل؛ وتلك الذات التي نصبت نفسها في مركز العالم باعتباره موضوعاً لمعارفها،

---

(١) من نص لمارتن هيدجر، في محاضراته لموسم (١٩٤٣ ـ ١٩٤٤)، لم ينشر إلا بعد وفاته بثلاث سنوات، أي في سنة ١٩٧٩. انظر ص ٣٦١ من مجلة *L'Herne* العدد الخاص بهيدجر (١٩٨٣). ونلاحظ أن فوكو سيدافع عن الأطروحة نفسها في الكلمات والأشياء (ص ١٥، ٣١٩، ٣٢٣، ٣٩٦، ٣٩٨). ولكن «ميلاد الإنسان» بالنسبة إليه لم يتم إلا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. ولحظة «الميلاد» تتحدد بفلسفة كانط. انظر الفصلين الأخيرين من القسم المخصص لفوكو في هذا الكتاب.

ومجالاً لفعالياتها. وتعاظمت أهمية تلك الذات بمقدار ما غزت نظرتها الموضوعية الواقع واكتسحته بدافع الاهتمام بالأشياء، وبمعرفتها، من أجل وضعها رهن إشارة الفعل البشري. وهكذا قـادت ميتافزيقا الإرادة الإنسانية إلى عصر السيطرة على الوجود ككل؛ عصر التقنية الذي أسقط الإنسان في شكل جديد من «نسيان الوجود». . . وأبعده عن ذلك النور الأساسي: نور «حقيقة الوجود»[1].

لماذا تعد الإرادة ذاتها، في نظر هيدجر، ميتافزيقية؟ لأنها تفضي حتماً إلى نسيان الوجود. ولأن الفلسفة التي تستمد عناصرها ومقومات خطابها من الإشادة بالإنسان وبإرادتـه، تنظر إلى أفعـال البشر، وكذلك إلى الأحداث التاريخية، كما لو كانت في نهاية المطاف مؤسسة على نوايا ومقـاصد الذات، التي يعزى إليها دور العلة الفاعلة والمحددة. وهذا التأويل يفضي بدوره إلى إخفاء الظلام الكثيف الذي يكتنف الأحداث؛ وذلك عن طريق إظهار الوظيفة التأسيسية للذات، وكأنها وحدها تكمن وراء كل ما يحدث. . . وفي ذلك نسيان للوجود!.

لقد اختلقت الذات، الفاعلة والواعية والمريدة، لنفسها في عصر النزعة الإنسانية الحديثة، مشاريع الاستحواذ وبسط النفوذ، ورسمت لها غايات بدت موضوعية وعملية: السيطرة على الطبيعة لتحقيق خير البشرية وسعادتها؛ التنظيم المحكم والمعقول للمجتمع وللسياسية من أجل ضمان الحرية للبشر. . . ولكن، يقول هيدجر، في مرحلة الأوج التي أدركتها «ميتافزيقا الـذاتية»، أي مـرحلة التقنية، اختفت كل الغايات لكي لا تبقى هناك إلا إرادة الهيمنة من أجل الهيمنة «. . .إن إرادة الإرادة تنفي كل غاية في حد ذاتها، ولا تسمح بأية غاية إلا باعتبارها وسيلة»[2].

النزعة الإنسانية في ماهيتها «ميتافزيقية»، حتى في عصر العلم والتقنية، كما أن الميتافزيقا لا تنفصل عن النزعة الإنسانية. تلك هي الخلاصة الأساسية التي توصلنا إليها من خلال تحليلاتنـا السابقة، والتي تتكرر كفكرة رئيسية في الخطاب الفلسفي الهيدجيري. وعندما نطرح السؤال لماذا يكون من المقدر والمحتوم على النزعة الإنسانية أن تظل مشدودة إلى الميتافزيقا بأواصر لا تنفصم؟ يكون رد هيدجر: لأنها لا تطرح السؤال المتعلق بحقيقة الوجود، بل ولأنها تحول دون طرحه، وتصر على نسيان الوجود، ولا تفكر في الاختلاف الأنطلوجي بين الوجود والموجود. وفضلاً عن ذلك كله، لأنها مجموعة من الخطابات تبرر وتوجه الفعل البشري؛ وتحاول باستمرار إنتاج صيغ جديدة للجواب عن السؤال «ما العمل؟».

وتظل النزعة الإنسانية «ميتافـزيقية»، عـلى الرغم من محـاولات الخروج من عـزلة الـذات ووحدتها، نحو العالم، ونحو الغير ونحو التاريخ. بل هي لا يمكن أن تتحرر من الميتافزيقا بسبب تلك المحاولات ذاتها، التي تجعل منها مشروعاً فكرياً يؤول العالم من منظور الذات؛ ويبحث عن أسس أولى لتبرير الوجود البشري وإضفاء صفات المعقولية والمشروعية على أعمال الإنسان، وعلى فعالياته وممارساته، وتأصيلها على خطاب أول. ويذكر هيدجر أنه قد تعاقبت على «عصور الوجود» أشكال وصيغ عديدة، من تلك الخطابات المبررة للفعل البشري، تلاشت جميعها بالتدريج بعد أن استنفدت

---

(١) رسالة في النزعة الإنسانية، ص ١٧.

(٢) *Essais et Conférences*, p. 103.

ما كان لها من طاقة على حث الفعل البشري، وحفزه على العمل الإيجابي والهادف، ومن بين تلك الأسس التي اعتمدتها تلك الخطابات: «. . . العالم المفارق، المثل، الله، القانون الأخلاقي، سلطة العقل، التقدم، تحقيق السعادة لأكبر عدد ممكن من البشر، الثقافة، الحضارة»[1].

ولربما أصبح في مقدورنا الآن، وعلى ضوء ما تقدم، أن نكوّن فكرة واضحة عن ذلك المعنى العائم الذي يعطيه هيدجر لكلمة «ميتافـزيقا»، وعن الـدلالة التي يجب أن تفهم من دعـوته إلى تجاوزها: فالكلمة تكاد عنده، ترادف جميع المحـاولات التي يقوم بهـا الإنسان، من خـلال فكره وأشكال ثقافته، وعصور تاريخه، لإثبات وجوده واستثمار إمكانياته العقلية في تنمية معارفه وعلومه؛ وفي تحقيق تطلعاته ومشاريعه، ولإعطاء مضامين إيجابية لحياته، ولوجوده مع الآخرين في المجتمع؛ ولإثبات جدوى ومشروعية أفعاله. ولا يمكن بتاتاً القول هنا بأن نقد هيدجر للميتافزيقا ودعوته إلى تجاوزها، يواصل المجهود نفسه الذي بدأته الفلسفة الكانطية.

ذلك لأن هيدجر لا يسعى أبداً إلى تفسير «أوهام» الميتافزيقا، ولا حتى إلى التمييز فيها، وبينها حسـب درجة وهميتها بالنسبة للإنسان. والظاهر أنه غير مقتنع تماماً بضرورة التسليم ببعضها من أجل متطلبات الفكر العملي: أي من أجل تأسيس أفق للمعنى وللدلالة بالنسبة للمارسات البشرية، سواء في الحقل المعرفي والثقافي، أو في مجال الأخلاق والسياسة. وهو لا يكترث تماماً بمسألة معرفة ما يمكن أن يصبح واقعياً، من تلك «الأوهام»، بفضل الإمكانيات التي يوفرها تقدم العلوم، ونضج العقل البشري. **إن دعوة هيدجر إلى تجاوز الميتافزيقا تضحّي بالتأكيد بالعلم وبالإيمان معاً. . . بل** بالإنسان ذاته بوصفه منتوجاً للفكر الميتافزيقي، وذلك من أجل غاية واحدة هي الإقتراب ما أمكن من «حقيقة الوجود». بينما نعرف أن نقد كانط للميتافزيـقا قد تحقق، على أية حال، من منظور النزعة الإنسانية ذاتها!.

يريد «فكر الوجود» عند هيدجر أن يقودنا، من خلال الدعوة إلى تجاوز الميتافزيقا، نحو عالم فكري يقول عنه إنه يخلو تماماً من جميع الأوهام؛ عالم فكري تتداعى فيه أسس عهد «التصورات الكبرى عن العالم»، وزمن الإحالات إلى المبادىء الحافزة والمنظمة للفعل البشري؛ عالم فكري زاده الوحيد الإنصات والاستجابة لنداء «حقيقة الوجود». ذلك لأن مهمة «الفكر الأساسي» هي الإنقطاع تماماً إلى التأمل في تلك الحقيقة. هل سيتمكن هيـدجر حقـاً من التحرر تمـاماً من لغـة الخطاب الميتافزيقي و«أوهامه»، وهل سيسفر نداء العودة إلى الوجـود عن شيء آخر، غير إعادة إنتاج صيغة أخرى لفكر البحث عن الأصل؛ والأزواج الميتافزيقية؟.

## II ـ عن منزلة السؤال «ما العمل؟». . في فلسفة هيدجر

واضح مما تقدم أن «الوجود» قد تملك فكر هيدجر، واستحوذ على فلسفته كلها، وكاد يكون فيها الكلمة الأولى والأخيرة. ألم يبلغ شغفه به إلى درجة التبتل والوجد؛ وإلى الحد الذي قاده إلى أن

(١) *Chemins...*, p. 182.

يصرف النظر عن اقتراح فلسفة أخلاقية أو عملية، مشتقة من «فكر الوجود» نفسه، وأنساه على ما يظهر أن الفعل يعقد دائماً آمالاً على نجدة الفكر؟ وربما حان الأوان بالنسبة إلينا لأن نتساءل عن منزلة السؤال «ما العمل؟» في هذا الضرب الغريب من الفكر، الذي اختار أن يتخذ كموضوع وحيد له: التفكير في «حقيقة الوجود»؛ وفي ماهية الإنسان، انطلاقاً من قربه وانتمائه إلى الوجود.

وسؤالنا هو التالي: هل هناك، في هذه الأنطلوجيا، التي تقول عن نفسها بأنها أساسية؛ مكان ما لقيم عملية يتوجب على الإنسان الإهتداء بها في سلوكه وأفعاله؛ مكان ما لقرار حاسم يمكن للإنسان أن يلتزم به في حياته، ويتحمل وفقاً له، على عاتقه مسؤولية وجوده في العالم مع الآخرين؟ ألا تطرح، وبإلحاح كبير، في هذه الفلسفة التي أزاحت الإنسان من المكانة التي صنعها لنفسه بين الموجودات، ضرورة اقتراح أخلاق ما، تنير له كيف يجب أن يحيا ويسلك؟ هل ستبقى فلسفة الوجود مجرد تأملات نظرية عن الوجود... وعن الإنسان... أم ترى من الممكن أن تستخلص منها تعاليم قد تفيد الإنسان في الحياة العملية؟[1].

ينصب تساؤلنا السابق كما يسهل استنتاج ذلك من صيغ طرحه، على نوعية العلاقة الممكن تصور قيامها بين النظر والعمل، في فلسفة لم تتوقف عن التذكير ومنذ إرهاصاتها الأولى، بأنها إنما جاءت لتكدر صفو وراحة بال الفلسفة؛ وتقاوم إغفاءة «نسيان الوجود» التي طالت، ولتفتح الطريق المفضي إلى تجاوز الميتافزيقا وإلى تفكيك النزعة الإنسانية. يتعلق السؤال إذن، بما آلت إليه صلة الفكر بالفعل، في فلسفة أصبح الفكر فيها لا يعني إطلاقاً التأسيس العلمي والعقلاني للمعرفة، ولأشكال الحكم والتنظيم الاجتماعي، وللمبادىء والقيم الإنسانية. والفعل فيها لم يعد يهتم بتاتاً بالإحالة إلى تلك الأسس. وتخلى فيها النقد عن إرادة تحقيق أي هدف آخر غير سحق جميع الأهداف التي يعطيها البشر لحياتهم[2]، والتي تشكل مقومات التربة التي عليها تنمو وتزدهر آمال الإنسان وأحلامه.. تلك التي تشده بقوة إلى الحياة وإلى الوجود!.

وتمدنا النصوص الهيدجيرية بأكثر مما يكفي من الدلائل للتأكيد بأن فيلسوفنا وعلى الرغم من عدم تجاهله التام للسؤال «ما العمل؟»، لم يعر أي اهتمام يذكر للمغزى الإنساني العميق للسؤال نفسه، بحيث أن ذلك المغزى ظل عنده في طي النسيان، إن لم نقل غير وارد تماماً في فلسفته. وها هو نفسه يعلن (ص ١٥٥ من رسالة في النزعة الإنسانية): لا يجب علينا أن ننتظر من الفكر الذي يريد أن يكون ذاكرة للوجود «توجيهات صالحة للاستعمال في الحياة العملية»؛ ذلك لأن هذا الفكر «ليس نظرياً ولا عملياً»، بل هو فقط فكر للوجود وفي الوجود و«...لا شيء آخر». لا ينشد «الأثر أو

---

(١) إن هيدجر لم يغفل بالفعل عن طرح هذا السؤال، على الأقل في صيغته الأخيرة. (انظر ص ١٤١ و ١٥٥ من رسالة في النزعة الإنسانية). ولكن الغاية من طرحه كانت هي تفكيكه بدوره، وإظهار عدم جدواه، وأنه سؤال ثانوي بالنسبة لفكر الوجود. أما في تلك الدراسات العديدة التي أنجزت حول مضامين الفكر الهيدجيري، وخاصة منها المكتوبة بالفرنسية أو المترجمة إليها، فقد اهتدينا فقط إلى بحثين اثنين اهتما بهذا الموضوع مباشرة وبعمق. وسنحيل إليهما في الصفحات التالية.

(٢) Reiner Schurmann, *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil 1982. p.11.

النتيجة» ولا يمكن أن تكون له «امتدادات أخلاقية». والسبب؟ يمكن الوقوف عليه من خلال ما كتبه في ص ١٦٧ من النص نفسه: إن السؤال «ما العمل؟» ينم في نظره عن نمط مبتذل من التفكير أصبح صفة ملازمة لكل نزعة إنسانية؛ نمط من التفكير ينظر إلى الفكر نظرته إلى المعرفة وإلى البحث العلمي، ويقيس بالتالي أهمية عمل الفكر بما ينجم عنه من إنجازات ناجحة على المستوى العملي؛ في حين أن «فكر الوجود» لا يعتبر الممارسات والأفعال الإنسانية سوى «متاهات» لا مخرج منها إلا بالتخلي عن كل نزعة هادفة وإيجابية؛ إلا بتحرير جميع الأفعال البشرية من الأهداف! ألم يؤكد هيدجر، في ص ١٢٩ من رسالة في النزعة الإنسانية، بأن التفكير انطلاقاً من القيم، وفي اتجاه القيم، أياً كانت، يعد «... أشنع قذف وتجديف يمكن أن يتصور، في حق الوجود»!.

لقد بات من قبيل المسلم به عند المهتمين بفلسفة هيدجر، وعلى الأخص منهم أولئك الصرحاء مع أنفسهم وفي ما يكتبون عنه أنه يتجنب عن عمد، الخوض في ميدان الفكر العملي، الأخلاقي منه والسياسي؛ وفي مناقشة أبعادهما التي تسمح بالتفتح على الآخرين، كما يحرص على ألا يظهر في فكره أي اهتمام بمشاكل مثل العدالة والمساواة والديمقراطية. إنه لا يتطرق إلى الفكر العملي إلا باقتضاب شديد، وفي حيطة وحذر. في سائر الأحوال، لا يقوم بذلك إلا داخل السياق العام الذي يفكك فيه جميع القيم والأهداف بوصفها منتوجات ميتافزيقية.

وحتى تلك المرحلة «الوجودية» في فكره، فقد انتهت، كما وقفنا على ذلك، إلى فشل واضح فيما يخص المسألة الأخلاقية. إذ هي لا تؤسس أية أخلاق: فعندما يكشف هيدجر للإنسان عن معنى وجوده، لا ينير له أي طريق يتوجب عليه اتباعه، ولا يرشده إلى أي نوع من الأعمال يجب عليه القيام بها؛ بل يكتفي بإبراز الطابع العبثي لوجوده، حقاً إن معاناة القلق الوجودي تعتبر في نظر هيدجر ضرباً من التحرر والخلاص. ولكن ذلك لا يعني بالضرورة أن تلك المعاناة تلهم حكمة عملية ما أو تشرع قواعد للسلوك: فالقلق الوجودي لا يشير إلى، ولا يعين أي طريق يمكن السير فيه، ولا يؤسس أية أخلاق بالمعنى الكانطي للكلمة؛ ووظيفته تنحصر فقط في كشف حقيقة الإنسان؛ وفي جعله يتعرَّف على معنى وجوده، وبالتالي يتقبل إمكانياته وشروطه!.

ولا ننسَ أن هيدجر، بعد المرحلة «الوجودية»، أصبح يعتبر أن غاية كل ميتافزيقا هي دائماً البحث عن مبدأ أول، انطلاقاً منه يكون العالم متعقلاً وقابلاً للسيطرة عليه؛ ويحشر داخل كلمة ميتافزيقا جهود ومحاولات الفكر البشري من أجل إيجاد مبادىء وأسس للفعل البشري. أما غاية تفكيك الميتافزيقا كما استمر يواصلها هو ومنذ أكثر من نصف قرن من التفلسف، فهي نسف كل أساس نظري يمكن أن تركن إليه حياة الإنسان، وتجد فيه مشروعيتها وأمنها وطمأنينتها. ومكتوب عند هيدجر أن «... ما هو أكثر أهمية من سن قواعد (أخلاقية)، يقوم بالأساس، في أن يبحث الإنسان عن منفذ يفضي به إلى حقيقة الوجود ليستقر فيها؛ ووحده ذلك الاستقرار، يمنح الشعور بالإرتكاز على دعامة متينة. إن حقيقة الوجود هي التي تعطي لكل سلوك عماده وسنده»(١).

---

(١) رسالة في النزعة الإنسانية، ص ١٦٣.

الآن أصبح للتفكيك معنى آخر يضاف إلى دلالته السابقة؛ إنه يعني «تحرير» الإنسان وانتزاعه من أسر أفكار الأهداف والغايات، التي تتناسخ في الفكر الميتافزيقي باستمرار. وفي عبارة مختصرة... التفكيك يعني نسف جميع الجسور الرابطة بين النظر والعمل. فعصر «فكر الوجود» صار يعلن بأن وظيفة إنتاج وصياغة المبادىء الأولى لقيادة وتنظيم الفعل البشري قد استنفدت طاقاتها، وأضحت تدور في حلقة مفرغة. وبذلك تكون فلسفة التفكيك قد وضعت حداً لكل بحث نظري عن مبادىء، وعن أسس للفعل البشري، وعملت على تصدع كل خطاب حول الأخلاق والسياسة والممارسات البشرية بصفة عامة. وحرمت الفعل من كل دعم نظري، ومن كل مبدأ يحيل إليه ويستمد منه مشروعيته. لقد استأصلت كما يقال، جذور السؤال «ما العمل؟». ولكن الظاهر أن ذلك لم يمنع على أية حال من تولد إمكانية جديدة لطرح السؤال نفسه بصدد تلك الفلسفة ذاتها: «ما العمل» بعد الإنتهاء من تفكيك الميتافزيقا؟ ما هي المهمة التي تبقى، بعد التفكيك، من نصاب الفكر وعلى عاتقه؟ يعترف هيدجر بأن مجرد إثارة هذا السؤال عن هذه المهمة كاف وحده لإثارة الإضطراب، وبث الإرتباك في فكر يأبى أن يكون ميتافزيقياً... ويرفض رفضاً باتاً أن تكون له صلة ما بالعلم(١).

ولما كان هيدجر قد قلب مسألة الوجود على وجوهها، وتفحصها، من سائر النواحي، مبدياً ذلك الحرص المعهود فيه، على استبعاد كل ما يتوجس فيه أنه اقتراح لأخلاق... أو لقواعد للحياة وللسلوك، فقد بات من واجبنا الآن أن نسائل فلسفته عن مضامينها العملية، وأن نحاول ترجمتها إلى لغة الفعل على قدر الإمكان. ونستطيع القول في هذا المجال بأن البعد الأخلاقي لا يمكن اعتباره غائباً تماماً في النصوص الهيدجيرية، على الأقل على المستوى الضمني. فهيدجر الذي يفكر ضد الأخلاق، يسمح بالتأكيد بأن يتسرب إلى خطابه بُعدٌ أخلاقي. فعندما يقول بأن الانفتاح على «حقيقة الوجود» يتطلب التحلي بفضائل المفكر التي تتمثل في الجرأة، واليقظة، والإقدام، فعن ماذا يتكلم، إن لم يكن عن قيم عملية وأخلاقية؟(٢).

إن في فلسفة هيدجر ما يماثل التنكر والكبت للإشكالية الأخلاقية؛ وفي الوقت ذاته عودة لظهور ذلك المكبوت في عبارات الخطاب التفكيكي. وليس القصد من لفت النظر إلى هذه العودة المتسترة والخجولة، إلى لغة القيم والذاتية، في فكر هيدجر، هو انتقاد هذا الميل الذي نقر بأنه إنساني ويستحيل قمعه نهائياً. وإنما أردنا بذلك الإشارة إلى سمة التناقض هذه، التي تسم فكراً لا يتوقف عن التأكيد بأنه ضد الأخلاق والنزعة الإنسانية!.

هناك في فلسفة هيدجر، حسب رأينا، جواب ضمني عن السؤال «ما العمل؟» يمكن أن يستخلص من النصوص المتأخرة؛ أي من نصوص ما بعد «المنعطف». إنه هو «إرادة عدم الإرادة»، أي الكف عن الإرادة وإبطال فعلها واختيار عدم الإختيار كحل أوحد لتجنب الوقوع في شراك الفكر

---

(١) M. Heidegger, «La fin de la philosophie et la tâche de la pensée», in *Kierkegaard vivant*, ouvrage collectif. Paris, Idées, Gallimard 1966. p.181.

(٢) *Questions I*, p. 78, 79. Cf. aussi, Luc Ferry... «La question de l'éthique après Heidegger», in *Les Fins de l'Homme*, Paris, Galilée 1981. p.30.

العملي. مكتوب عند هيدجر أن الإنسان لا يوجد حقاً، وبكيفية أصيلة، إلا إذا كان مثل «الوردة يحيا بدون لماذا»؛ إلا إذا اقتنع بضرورة مسايرة لعبة الوجود، والتخلي عن السؤال «لماذا». والحياة «بدون لماذا» تعني حياة خالية من الحافز، ومن الهدف، ومن الغاية.. ذلك لأن الإنسان في أعمق أعماق وجوده.. محروم من الغاية ومن الهدف[1].

ويقوم هذا النمط الأخلاقي، الذي تقترحه فلسفة هيدجر في تردد وخجل، على الدعوة، إلى التخلي عما يسميه بالكيانات الميتافزيقية المتعينة انطلاقاً من أصل أو من مبدأ؛ وفي اتجاه هدف أو غاية. وإلى مسايرة الأشياء وهي تحضر وتغيب، تنبثق وتختفي في عالمها العرضي والعابر. إن ترك المجال حراً للأشياء، يعني تحرير الفكر من ربقة الغايات والأهداف؛ لأن الفكر الأساسي يطلعنا على أصل لا قرار له ولا غاية؛ هو دائماً بالنسبة إلينا نحن البشر ذلك «الآخر» الذي يتغاير باستمرار، بحيث لا يمكن الاعتماد عليه إطلاقاً: **إن وجوداً بدون أساس، يستدعي بدوره فعلاً بدون أساس!**[2].

والظاهر أن في هذا التخلي عن الإرادة، من درجات التعبير عن الاحتجاج والتمرد أكثر مما قد يوجد في أي مشروع «... لإرادة تنشد فقط الفعالية والجدوى»[3]، وأن في هذا النمط من الحياة يقوم الشرط الضروري للفكر «الأساسي» لكي ينمو ويتفتح، وبدونه يسقط الفكر حتماً في المآزق والمتاهات التي لا مخرج منها. بل إن الفكر «الأساسي» يستطيع، إذا امتثل لهذا الشرط، حتى تغيير العالم! كيف؟... بتجريده للفعل من الغايات والأهداف؛ وبكشفه عن تهافت وأفول المبادىء، وبانحداره بنا في غياهب تلك الأغوار العميقة حيث يكمن لغز الوجود. و«كلما ازدادت كثافة الظلام الذي يكتنف تلك الأعماق.. كلما كان الوضوح الذي تعدنا به كبيراً»![4].

ماذا يعني هذا الكلام؟ ماذا يعني كلام هيدجر عن «اليقظة» وعن «الانتباه» اللذين سيمكنان الفكر من الوصول إلى أبعد مدى في العمق، ومن الذهاب إلى أقصى مما تتساءل عنه الميتافزيقا؟ ماذا تعني دعوة هيدجر إلى عدم الاكتفاء بالوقوف عند «جذور» شجرة الفلسفة كما تفعل الميتافزيقا، والتجرؤ على طرح السؤال عن طبيعة الأرض ذاتها التي تضرب فيها تلك الشجرة بجذورها؟ إن لم تكن تلك الأقوال مجرد استيهامات شعرية، فنحن على الأقل متأكدون في شأنها من شيء واحد: **إن هذا المزيد من العمق الذي تدعونا إليه لا يمكن اعتباره وعداً صادقاً من فلسفة هيدجر ببلوغ أساس ما... أو قرار ثابت!**.

هكذا يتضح أن هذه الفلسفة ـ على الرغم مما تبديه وتعلنه من احتقار ونفور من الفكر العملي: الأخلاقي والسياسي ـ تقترح ضمنياً على الأقل كيفية معينة للحياة، حكمتها تتلخص في الحياة بدون لماذا؟ إنها تعطي، عن طريق رفيع وملتو، إجابة عن السؤال «ما العمل؟»، حتى وإن كان

---

(١) وعبارة «الحياة بدون لماذا» هي من عبارات المتصوِّف الألماني Johann Eckart (١٢٦٠ ـ ١٣٢٧). انظر كتاب هيدجر: *Le principe de raison*, Paris, Gallimard 1962, p.108 - 109.

(٢) Reiner Schurmann «Que faire à la fin de la métaphysique» in *L'Herne*, 1983, p.365.

(٣) M. Heidegger, «L'expérience de la pensé et Sérénité». in *Question III*, Paris, Gallimard 1966. p.211, 212.

(٤) *Essais et Conférences*, op. cit. p.278.

هذا الجواب لا يدعو إلى الخير من أجل مقاومة الشر، ولا إلى المحبة لمحاربة الكراهية، ولا إلى أي أنواع أخرى من السلوك لمناهضة الظلم: «علينا ألا نفعل شيئاً... وأن نكتفي فقط بالإنتظار» ولأجل ذلك يتوجب «أن نبطل عادات الإرادة»، «أن نبقى في حالة يقظة وتهيؤ.. للسكينة والطمأنينة»[1].

لقد حكم على السؤال «ما العمل؟» في فلسفة هيدجر ألا يلقى جواباً إنسانياً واضحاً، وأن يظل معلقاً في الفراغ إلى أجل غير مسمى. وهذا لعمري، تعبير عن درجة قصوى من التشاؤم واليأس، لعلها لم تدرك من قبل. فقد عهدنا بالفلاسفة يختلفون في تأويلاتهم للوجود، وفي المبادىء والأسس التي يجب الإنطلاق منها لتنوير الفعل البشري وتوجيهه. ولكننا لم نعرف حتى الآن أنه يوجد من بين هؤلاء، من توانى بكل هذا العمد والإصرار، عن صياغة اقتراح لجواب ما عن السؤال «ما العمل؟».. بمن فيهم نيتشه نفسه، وهو الأشد عداء للمبادىء وللميتافزيقا كما نعلم! لقد عبرت تلك الفلسفة جهراً عن أن السؤال «ما العمل؟» لا يعنيها كثيراً بقدر ما يعنيها إيقاظ الإنسان من غفلة «نسيان الوجود»، وتذكيره بحقيقة الوجود.

لقد تتبعنا خطوات «فكر الوجود» وهو يلتمس طريقه عبر محاولاته للتفكير، أو بالأحرى للتكفير، عما أسماه بخطيئة «نسيان الوجود» التي ارتكبتها «الميتافزيقا» كنزعة إنسانية، نتيجة لذلك التوجه الإيجابي للفكر نحو الإهتمام بالإنسان، وبتدعيم أفعاله، وتأسيسها على مبادىء وقيم، حتى لو كانت تلك المبادىء والقيم خاضعة باستمرار لحكم الواقع، وللنقد العقلاني المستلهم من التقدم المعرفي والعلمي. والخلاصة التي وقفنا عندها هي أن هذه الفلسفة، وفي جميع محاولاتها للتكفير عن تلك الخطيئة، لم يحالفها الحظ، إذ أنها لم تبارح خطاباً فلسفياً باعثاً على السأم، يتسم بضرب من الثرثرة حول الوجود في لباس التأمل الوقور، ويدعو بدون كلل أو ملل إلى نبذ التفكير بالعقل، وبالمبادىء، وبالقيم مهما كان مصدرها، لأنها جميعاً من صنع الذات. وإلى تحويل اهتمام الفلسفة، من مستوى وجود الإنسان في العالم ومع الآخرين، إلى مستوى الولع فقط بحقيقة الوجود!.

لم يحالف الحظ فلسفة الوجود، والسبب يرجع إلى أنها كانت تصطدم كل مرة بصيغة جديدة من «نسيان الوجود»[2] أي بصوت آخر لتلك الحكمة التي لم تصمت على مدى القرون؛ والتي لا يتوقف فكر الإنسان وثقافته عن توليدها من جديد؛ ونعني بها ما عبر عنه الفيلسوف سبينوزا بقوله، **إن فضيلة الإنسان تقوم في تأمله في الحياة أكثر مما تقوم في التأمل في الموت**[3]. ونضيف نحن أن تلك الفضيلة قد تختار إن اقتضى الحال، حتى نسيان «حقيقة الوجود» التي يتكلم عنها هيدجر، على أن تنقاد مع الدعوة إلى نسيان الإنسان نفسه.

---

(1) Heidegger «... Sérénité» *Questions III*, p. 188.

(2) خلال حوار أجري مع هيدجر سنة ١٩٦٩ بمناسبة بلوغه الثمانين، سئل عن العلامة البارزة التي تميز في عصرنا الحاضر ما يسميه «نسيان الوجود»، وكان جوابه «... إنها تتجلى في كون مسألة الوجود التي طرحتها لم تفهم إلى حد الآن»! أنظر مجلة *L'Herne* العدد الخاص بهيدجر (١٩٨٣) ص ٩٤.

(3) سبينوزا، **الأخلاق**، الفصل الرابع، القضية رقم ٦٧.

# الفصل الثالث

## I ـ هل يتضمن «فكر الوجود». . . نزعة إنسانية حقة؟

«. . . ليست المسألة التي تشغلني هي وجود الإنسان؛ بل هي بالأحرى مسألة الوجود ذاته. وهي وحدها المعروضة في الوجود والزمان».
Lettre de Martin Heidegger à Jean Wahl, *Bulletin de la Société française de philosophie*, n° 37, 1937, p.193.

لقد أبانت تحليلاتنا السابقة تصميم فلسفة مارتن هيدجر على تفكيك الأسس والدعائم النظرية للنزعة الإنسانية. ومن أجل مواصلة تلك التحليلات وتعميقها نطرح الآن السؤال التالي: هل يصح أن توصف فلسفة هيدجر، على الرغم من مناهضتها المكشوفة للنزعة الإنسانية، بأنها قابلة لأن تحتضن وترعى بذور نزعة إنسانية حقة وأصيلة، مغايرة تماماً للأشكال الميتافزيقية السابقة، كما تذهب إلى ذلك النصوص الهيدجيرية ذاتها؟.

قبل الإجابة عن هذا السؤال، نتذكر هنا، بعض ما كتب وقيل عن الفلسفة الأولى لهيدجر المتضمنة في الوجود والزمان. لقد اعتبرت فلسفة «وجودية» تشكل منبعاً لتيار فكري وجودي معاصر، يتخذ من تحليل الواقع الإنساني موضوعاً أساسياً له. وفي هذا السياق، كثيراً ما ذكر اسم هيدجر إلى جانب أسماء أخرى معروفة، تنتمي إلى ذلك التيار مثل كيركجارد، ياسبرز، وسارتر. . . وغالباً ما كان يعطى، لتبرير هذا التأويل، الدليل التالي: إذا كان السؤال حول معنى الوجود عند هيدجر، يحيل إلى سؤال آخر هو ما معنى وجود الإنسان؟ وبالتالي «. . . ومن هو الإنسان؟»، فهذا يدل على أن تأويل معنى الوجود، يتأسس في آخر المطاف، عند هيدجر، على نزعة إنسانية، أو بالأحرى على شكل ذاتي من النزعة الإنسانية. ويعني ذلك أنه يوجد عند هيدجر بالفعل فكر إنساني عن الإنسان قد تحرر من مصير الميتافزيقا لما آل على نفسه أن يفككها وأن يفضح عماها عن إدراك مغزى التناهي الأصلي للإنسان.

ولكننا نعتقد أن الجواب عن السؤال المطروح أعلاه لا يجب أن يستنتج من مجرد اجتهاد وتأويل، بل يجب الرجوع بصدده إلى فيلسوفنا نفسه. ها هو يسعفنا هذه المرة، عندما يؤكد في

عبارات لا غبار عليها، بأن «فكر الوجود» لا يمكن أن يعتبر نزعة إنسانية، طالما ظلت تلك النزعة تفكر من وجهة نظر ميتافزيقية؛ أي طالما ظلت تهتم بالإنسان على حساب الوجود: تهتم به كذات وكإرادة، تضع نفسها في مركز الصدارة؛ وتتخذ من العالم موضوعاً لمعارفها ومجالاً لفعالياتها. ليس الاهتمام الأساسي لفكر الوجود هو الإنسان، بل هو الوجود ذاته «. . . إن فكر الوجود لا يهتم بالمستوى الذي يوجد فيه البشر؛ بل بالمستوى الذي لا يوجد فيه إلا الوجود ذاته»! (**رسالة في النزعة الإنسانية** ص ٨٥، ٨٧). لم يعد هناك الآن أي التباس فيما يخص الجواب الممكن إعطاؤه للسؤال المطروح، فنحن أمام نص مضمونه يبدد كل غموض، ويبين بجلاء كاف بأن «الفكر الذي يعبر عن نفسه في **الوجود والزمان**، مضاد للنزعة الإنسانية» (ص ٧٥).

ولكن الحكمة تقتضي أن نتريث قليلاً. . . فهيدجر لا يلبث أن يستدرك ويقول، بأن معارضة فلسفته للنزعة الإنسانية، لا يجب أن يفهم منها، أنها قد تتحول إلى ناطق باسم ما هو لاإنساني؛ أو أن تصبح تبريراً لما هو لاإنساني. ويظهر أن الغاية من تلك المعارضة «نبيلة»، وهي ترمي إلى إعطاء النزعة الإنسانية معنى عميقاً وقوياً لا تستطيع أية ميتافزيقا حتى الآن الإفصاح عنه، «. . . معنى تاريخياً يكون أقدم من أقدم معنى يمكن الوصول إليه، مهما تراجعنا إلى الوراء» (ص ١١٧). المعارضة تعني إذن، انفتاحاً على آفاق فكرية أخرى تختلف جذرياً عن تلك التي عودتنا النزعة الإنسانية التقليدية الحياة في أجوائها.

إذا كنا قد تأكدنا سابقاً من أن تأملات هيدجر المفككة للنزعة الإنسانية تصب هي الأخرى في فلسفة «موت الإنسان» المزدهرة في الفكر المعاصر، أو بعبارة أدق؛ إنها ذاتها، تعتبر أحد المنابع الرئيسية لتيارات تلك الفلسفة، إذ هي التي أخذت زمام المبادرة، ومنذ الثلاثينات، للدعوة إلى إلغاء الذات؛ فإن المفارقة التي تثار أمامنا الآن، هي أن «موت الإنسان» ـ الإنساني، أو الميتافزيقي ـ صارت عند هيدجر تبشيراً ببزوغ فجر فكر جديد وأصيل عن الإنسان! وما كتبه هيدجر في صفحات شهيرة من **رسالة في النزعة الإنسانية**، يوحي بقوة، بأنه إنما ينتقد النزعة الإنسانية باسم الإنسان نفسه؛ وباسم ماهيته الحقة والأصيلة. وكأن هيدجر، وفي اللحظة ذاتها التي يحاول فيها الابتعاد عن النزعة الإنسانية، يكون أقرب ما يكون إليها وإلى التشبه بلغتها. حتى يخيل إلينا وكأن مصير القطيعة الجذرية مع الميتافزيقا لا يتحدد إلا من خلال الرهان على شكلين متباينين من النزعة الإنسانية، لكل منهما تصوره الخاص عن الإنسان(١).

وما عساها تكون معالم تلك الآفاق الفسيحة التي تعد الإنسان بالآيات وبالعجائب، إذا ما أصغى بفكره إلى «صوت الوجود»؟ وما هو مضمون ذلك التصور العميق لماهية الإنسان، الذي يوصف بأنه أصدق تعبيراً عن إنسانية الإنسان الحقة، من كل ما حاولته الميتافزيقا حتى الآن؟ يتحدد

---

(١) Mikkel Borch-Jacobson. «Les commencements de l'homme» in *Les Fins de l'homme*, op. cit. p.64, 65.

ـ ونذكر في السياق نفسه، أن المفكر دريدا الذي حذا حذو هيدجر في فلسفة التفكيك، يزايد على التفكيك الأنجع للميتافزيقا، ويعتبر ما أنجزه هيدجر في هذا المجال غير كاف، إذ لا تزال آثار الفكر الميتافزيقي ظاهرة في تبنيه لصيغة أخرى من صيغ النزعة الإنسانية. وحسب هذا التأويل يكون هيدجر نفسه آخر فيلسوف ميتافزيقي!.

ذلك المضمون أولاً وأخيراً في التفكير في إنسانية الإنسان انطلاقاً من قربه من الوجود (ص ١١١).
وفقط عندما تعرف ماهية الإنسان من زاوية تبعيتها لـ «حقيقة الوجود» يعلى من شأن الإنسان ويكرم تكريماً، ويحظى باحترام أجل وأسمى من كل ما خصته به النزعة الإنسانية حتى الآن! ولم يعد سراً أن خطاب هيدجر عن علاقة الإنسان بالوجود، يتحقق من خلال لغة حريصة جداً على تجنب كل فكرة عن خصوصية ما قد يتميز بها الإنسان (الوعي، العقل، الإرادة، الحرية. . . مثلاً)، إذ الخاصية الماهوية للإنسان هي تلقي هبة الوجود.

ليس بمقدورنا أن نسلم لهيدجر ولمريديه، بأن هذا الإعلاء من شأن الإنسان، الذي ما بعده إعلاء، يمكن أن يكون مفهوماً، على المستوى الإنساني بالطبع، بنفس القدر من اليسر الذي يتظاهرون بأنهم يفهمونه به. وكيف السبيل إلى ذلك، وهيدجر يضن علينا في أحرج اللحظات، بما يمكن أن يساعدنا على إدراك المعنى الذي يقصده بعبارة «حقيقة الوجود»، ولا يسعفنا بتعريف لها يحترم فيه الشروط الدنيا لعناصر الوضوح؟ بل إنه على ما يتأكد بقوة، لا يهتم كثيراً بأن يبذل مجهوداً في هذا الاتجاه، ويفضل البقاء متحصناً في اللغة كـ «مسكن للوجود»؛ وبالأحرى؛ في قلعته اللغوية كإقامة دائمة للغموض، يتلفظ بين النص والنص والمحاضرة والمحاضرة، بترتيلة من الكلمات المبهمة عن «حقيقة الوجود» لا تكاد تختلف كثيراً عن أسلوب التعاويذ والطلاسم[1]، حتى ليبدو أن فلسفته هي التي تحتكر لوحدها حق فهم وتأويل تلك الحقيقة، التي فشلت في الإمساك بها سائر المذاهب الفلسفية السابقة.

ولكننا لا نترك لليأس منفذاً إلينا، وسنحاول قدر المستطاع تخطي سياج تلك العتمة التي يحاصر بها الوجود في فلسفة هيدجر، من أجل فك بعض ألغاز تلك الطلاسم، واستكشاف ما يراد قوله والتعبير عنه من خلال عبارة «حقيقة الوجود». ولا بأس، من أجل هذه الغاية من إلقاء نظرة خاطفة على أهم الإنتقالات ذات الدلالة في خطاب هيدجر حول مشكل الحقيقة بصفة عامة. في المرحلة «الوجودية» من تناول هيدجر لهذا المشكل؛ أي في **الوجود والزمان**، نجده ينتقد إشكالية الحقيقة التي تتمحور حول قضية الإحالة Référence إلى مرجع أو إلى سند وأصل. ويقترح قراءة جديدة لمكونات الحقيقة من وجهة نظر المعنى Sens فقط. ولكن المعنى ذاته، يظل في سائر الأحوال بالنسبة إليه، مؤسساً على معنى وجود الإنسان ومسنداً إليه؛ **أي أن وجود الإنسان، أو واقع الوجود الإنساني، أضحى هو الأصل بالنسبة لجميع المعاني والظواهر.**

أما في تلك الدراسة الشهيرة التي تحمل عنوان «حول ماهية الحقيقة»، التي كتبت سنة ١٩٣٠، ولكنها لم تنشر إلا سنة ١٩٤٣؛ والتي يعتبرها بعض النقاد بمثابة الخطوة الأولى نحو ذلك «المنعطف» الحاسم في فكر هيدجر الذي تحدثنا عنه في السابق، . . . فإننا نجد هيدجر يعرض نقداً يفكك فيه مفهوم الحقيقة كتطابق، وكإرجاع إلى الأصل، وكإحالة إلى شيء. . . وفي الوقت ذاته يقترح قراءة للحقيقة كإنكشاف dé-voilement. وقد بدا أن هذا التصور الجديد للحقيقة يسمح بإلغاء إشكالية

---

(١) Pierre Trotignon, *Heidegger*, Paris, P.U.F. 1974. p.43.

الإحالة تماماً. وحتى يطمئن هيدجر إلى استحالة إمكانية تجدد أسئلة الإحالة: ماذا ينكشف في عملية الإنكشاف ذاتها؟ فإنه يسارع بتعريف الإنكشاف أساساً بعدم الإحالة؛ فالحركة الخاصة لانكشاف الحقيقة ماهيتها تقوم في استحالة كل إمكانية للإحالة إلى شيء ما... أي أن الماهية الجديدة للحقيقة... هي أنها لم تعد تحيل إلى أي شيء![1].

وفي المقالة المعنونة بـ «الهوية والإختلاف» (١٩٥٧)، يعاود هيدجر الكرة تلو الكرة، في محاولات دؤوبة، من أجل التفكيك النهائي لعادات التفكير بألفاظ المرجع والإحالة، حتى يتمكن الفكر من التحرر من أفكار الهوية، ومن الانفتاح التام على الاختلاف. لقد انقلبت الحقيقة كحضور وهوية.. إلى الحقيقة كتعدد واختلاف. وبصفة عامة، يمكن القول بأن فلسفة هيدجر بعد «المنعطف» أصبحت أكثر نزوعاً إلى إلغاء فكرة الإحالة والأصل، وتبنت أسلوباً آخر يتشبه بلغة هراقليطس الفلسفية. ولعل عبارة «الحقيقة كإنكشاف... واختفاء» أوضح نموذج عن ذلك الأسلوب.

إن «حقيقة الوجود» عند هيدجر، هي إذن «انكشاف... واختفاء»؛ بل هي، في العمق، اختفاء فقط: «تقوم الماهية الأصيلة للحقيقة دائماً وأبداً، في الظلام الذي يلف أصلها ويغمره»[2]. ذلك لأن الوجود يكتم حقيقته عنا ولا يبوح بها أبداً. وأقصى ما يرجى الوصول إليه ومعرفته عنها، ليس شيئاً آخر غير ذلك «الإختفاء ذاته»[3]. وبعد الوقوف على هذه النتيجة الباهرة لتأملات «فكر الوجود»، في الحقيقة التي يريد أن يؤسس عليها ماهية الإنسان الحقة، ألا يصبح من المشروع القول، بأن المسعى الأخير لهذا الفكر هو رعاية سر تلك الحقيقة؛ أي إخفاء وحراسة ما هو مختف أصلاً، والتستر على لغز ذلك المنفذ المفضي... إلى لا شيء، عن طريق الكتمان التام؟ ولكن من حسن الحظ أن الفيلسوف إنسان قبل كل شيء، وهذا يعني من أهم ما يعنيه، أن له، ومهما داعبته، وراودته أحلام أنه مفكر أساسي، لحظات ضعفه البشري التي تكشف أنه لا يطيق حمل ذلك السر الثقيل إلى ما لا نهاية له، فيبوح هنا وهناك، بين ثنايا السطور والعبارات، بما يمكن أن نستشف منه ونقرأ فيه بأن «حقيقة الوجود» هي مرادف آخر للموت... وللعدم، وتعبير عن ذلك الإختلاف الأنطلوجي الجذري بين الوجود والموجود، الذي لا يمكن قهره ولا تذليله!.

لم يعد يساورنا الآن شك في أن هذا التأويل الهيدجيري للحقيقة؛ الذي أسفر عنه تقويض تاريخ الميتافزيقا و«نسيان الوجود»؛ والذي يدعو هيدجر من خلاله إلى التفكير في ماهية الإنسان، ويقترح تعريفاً لها انطلاقاً منه، لا يريد أن يرتبط بعالم الإنسان، لأنه عابر ومتجاوز، ولا أن يكون حاملاً لدلالة هادفة، لأنها «ميتافزيقية». ولا أن يحيل إلى ما أثار فضول البشرية على امتداد حقبها وعصورها، من ظواهر الحياة، وخفايا الطبيعة، وأسرار عالم الإنسان ذاته. وولد فيها دهشة الفلسفة، وجعلها تخطو بالتدريج، عبر طريق شاق وعسير، من سحر الأسطورة، إلى جاذبية العقل،

---

(١) P. Livet, «La référence et la différence», in *Etudes philosophiques*, n° 3, 1981. p.310, 318.

(٢) Heidegger, *Question II*, p. 163.

(٣) Heidegger, *Questions I*, p. 182, 183, 188.

وواقعية العلم، وتتخلى عن أماني امتلاك الحقيقة المطلقة والنهائية، لتكتفي بإرادة رصد الثوابت في ما ينكشف منها، وصياغة الإفتراضات حول ما يظل في طي الإختفاء. وكل ذلك بدافع فضيلة التمسك بالحياة، وتسخير المعرفة في سبيل تحسين بعض شروط الوجود، والتخفيف ما أمكن من وطأته على الإنسان.

وفضلاً عن ذلك كله لا يبدو أن هذا التأويل الهيدجيري لـ«حقيقة الوجود»، يبدي حرصاً على أن تكون له صلات بتلك القيم التي تشد الإنسان إلى الحياة، وتمنح للممارسات الإنسانية الأفق الذي تكتسب فيه دلالة ومعنى. ذلك لأن فهماً لحقيقة الوجود من هذا القبيل، ومن خلال تلك الأبعاد الإنسانية، يعني في نظر هيدجر، أن الفكر الذي يستلهم منه لا يزال مستغرقاً في سبات «نسيان الوجود»، وهو لم يغادر بعد «أرض الميتافزيقا»، **لأنه بكل بساطة ساذج، ويفهم الحقيقة، ويفكر فيها، ويقولها من منظور إنساني!**.

هل بات من المقدر على «فكر الوجود» ألا يدرك موضوعه، إن سلمنا بأنه قد استطاع إدراكه في لحظة ما، إلا من خلال السير في الطريق نفسه الذي طالما أُخذ على الفلسفات السابقة التيهان فيه، أي طريق إغراق الفلسفة في «ثرثرة حول حقيقة الوجود»، كما نقرأ في ص ١١٣ من **رسالة في النزعة الإنسانية**؟ لقد حرص هيدجر على ألا يرى في «حقيقة الوجود» أية عناصر ومكونات من شأنها أن تدعم النظر الإيجابي إلى الحياة؛ تجاهل تماماً أن حقيقة الوجود بالنسبة للإنسان تسكن داخل ما يسميه «الميتافزيقا» وفي قلبها النسيّ. واكتفى، بعد أن فكك الوجود «الإنساني» للإنسان، بأن يتمتم في العصارة الأخيرة لفلسفته، وفي لحظة الحلول والوجد، و«التحرر التام» من ربقة الذات، بأن هناك فقط «وجوداً... وهناك زماناً»[1]. أما الإنسان فليس إلا انفتاحاً... وهبة منهما.. عابرة!.

لا نفشي سراً، ولا نعلن اكتشافاً إذا قلنا، بأن النزعة الإنسانية الحقة والأصيلة كما يتغنى بها «فكر الوجود»، لا يمكن أن تكون بالفعل، مثل الأشكال الأخرى من النزعات الإنسانية، التي تتأسس على أفكار ومبادىء: الله، العالم، العقل، العلم، الحرية،... الخ! لأنها ترتبط فقط بـ «حقيقة الوجود»، بالمعنى الذي حاولنا إبرازه سابقاً. وبقدر ما تفانى ذلك الفكر في النسف الجذري لتلك الأساسات المشروعة، بقدر ما تعاظمت ثقته، بأنه إنما يأخذ بيد الإنسان نحو الطريق الذي يعود به إلى موطنه الأصلي؛ إلى مسقط رأسه، حيث يتمكن في نهاية المطاف من معانقة ماهيته الحقة، وحريته الأصيلة!.

ما عرفنا اهتماماً بالإنسان أكثر غرابة من هذا الذي يحظى به في رحاب فلسفة الوجود، التي تتخذ مصدراً لزهوها، من كونها تفكر في الوجود أساساً، وتترك الإنسان على هامش التفكير «الأساسي»؛ التي تفكر في «الماهية الحقة للإنسان» من زاوية إرادة نزع كل الصفات الإنسانية عنها؛ أي من خلال ما هو لاإنساني أصلاً: «حقيقة الوجود» كموت وعدم... وكإحالة إلى لاشيء... وكذلك الأساس... الذي لا أساس له! ولم نعهد في النزعة الإنسانية أن تحدد مهمتها الأولى

---

(١) M. Heidegger, «Temps et Etre», *Question IV*, Paris 1976. p.74.

والأخيرة في تهييء الإنسان لمرحلة يكون فيها أهلاً لنيل استحقاق وشرف مسؤولية «راعي الوجود»؛ عن طريق تعليمه الزهد في ذاتيته، وفي عالمه وعلومه، وفي ثقافته وقيم التعاون مع أفراد جنسه، لكي ينقلب في الأخير إلى مجرد منصت لنداء «حقيقة الوجود». التي يبدو أنها تسر إليه، بأن ماهيته الحقة تشبه ماهية تلك الوردة التي تنبثق وتتفتح ثم تذبل وتختفي، بدون أن يخطر ببالها أن تسأل هل أثارت إعجاباً، أو خلفت أصداء وأثراً؛ بدون أن تكترث بطرح السؤال «لماذا»!.

لقد وصلنا الآن إلى نوع من الإقتناع بأن الرفض الذي يبديه هيدجر تجاه النزعة الإنسانية، وفلسفة الذات بصفة عامة، يدرك مداه الأقصى عندما يعلن ما نفهم منه أنه يفضل على النزعة الإنسانية، أن يكون الهدف الرئيسي للفلسفة هو الإحتماء في أحضان ضرب غريب من التصوف. فهذه الدعوة إلى الصمت، وإلى الإنصات إلى «نداء حقيقة الوجود»، الخالي من أية مضامين إنسانية، ألا تثير شكوكاً مشروعة حول جدية ومصداقية ما يقترحه كطوق للنجاة؟ ولكن الجدية والمصداقية معياران محظوران في فلسفة هيدجر، ويوجدان ضمن قائمة المعايير التي تريد تلك الفلسفة التحرر منها لأنها تصدر عن العقل. والعقل عند هيدجر، كما نعلم شقيق للميتافزيقا، فهو يساوي بينهما بدون أي تمييز. وتطليق العقل والعقلانية مهما كانت منفتحة، يعني بكل بساطة، أن فيلسوفنا لم يعد يتردد في الإفصاح عن نزعته إلى إحياء ما يشبه الأسطورة، ومحاكاة ما يضاهي التصوف. وسمات الأسطورة أنها تميل إلى التوحد مع الواقع والتجاهل أنها مجرد تأويل له. وهيدجر بدوره ينسى في لحظة الوجد، أن فلسفته هي مجرد تأويل إنساني آخر للوجود، وينساق مع خاطر أنها «فكر الوجود» ذاته!.

ولا نعتقد أن هذه «الميتافزيقا» التي اجتهد هيدجر كثيراً لتقويضها، في حاجة إلى من يذكرها بأن اللاعقلانية التي انتهى إليها، تبقى طريقاً محتملاً للفكر. فهي، أي تلك الميتافزيقا، تعلم ذلك سلفاً. وإلا لماذا تعبأت «أنوار العقل»، إن لم يكن ذلك من أجل اختراق ما يحيط بالأسطورة من عتمة وظلامية؟ ولماذا تظل عيون النقد العقلي، التي يمدها العلم دائماً بالطاقة وقوة النفاذ، ساهرة، إن لم يكن ذلك لغاية تعقل اللاعقلانية ذاتها، والتبديد ما أمكن من غموضها، والتخفيف من غلوائها؟[1].

## II ـ عندما يحاول الفكر... القفز على الظل!

«لن يبدأ الفكر حقاً، إلا عندما نتعلم أن هذا الشيء الذي طالما أشدنا به ومجدناه منذ قرون؛ ونعني به العقل، هو العدو اللدود للفكر».

هيدجر، المتاهات، ص ٢١٩.

مكتوب عند هيدجر أن مجهود الفكر يجب أن ينصرف كله إلى تفكيك «الميتافزيقا». وقد رأيناه

(١) J. Grondin, «L'Ecole hiedeggérienne...», in *Archives de philosophie,* n° 50, 1987. p.274 - 275.
وللمؤلف نفسه أيضاً: «De Heidegger à Habermas», *Etudes philosophiques,* n°1, 1986. p.26.

يحصر داخل تلك الكلمة جميع أشكال الفكر والممارسات الإنسانية الناسية لـ «حقيقة الوجود»، كما يؤولها هو. لقد رفض أن يتصور الميتافزيقا في أي شكل آخر، غير أنها حاجز أمام الفكر تجب إزاحته. ولم يعتمد كطريقة لإنتقادها إلا طريقة التقويض والتفكيك. وهكذا يكون قد قضي نهائياً ـ في مستوى فلسفته، وفي مستوى التيارات التي تنبع منها ـ على كل إمكانية للاحتفاظ ببعض الأسس والمعاني المشروعة إنسانياً، لأنها حافزة لوجود الإنسان: رعاية الأمل في إمكانية تحسين شروط الوضعية البشرية، والتطلع المستمر إلى مزيد من التحرر الممكن.

وهذه بعض الخلاصات التي أسفرت عنها فلسفة التفكيك: إنقاذ الوجود من النسيان، والإنسان من الاستلاب الذي يفضي إليه ذلك النسيان. والإكتفاء بإرادة عدم الإرادة، وبالإنتظار، وبالإنصات إلى نداء «حقيقة الوجود». وليس هناك طريق آخر للفكر الأساسي، غير ذاك الذي يوجد في الطرف الآخر المتعارض تماماً مع كل نزعة إنسانية، والذي لا ينفتح على أية أخلاق إيجابية، ويتحرر من جميع الغايات والأهداف، ولا يطمح إلى أكثر من أن يعيد الإنسان إلى ماهيته الحقة، وإلى موطنه الأصلي. . . أي إلى «حقيقة الوجود» كمرادف آخر للعدم. والمفكر «الأساسي» هو ذاك الذي اهتدى إلى هذا الطريق من خلال استقلاله التام عن رتابة اليومي، وعن الجمهور، ومن خلال التزامه بالعزلة التامة؛ هو ذاك الذي لا يخضع لسلطة أخرى غير سلطة «حقيقة الوجود». وبمقدار ما تقوى استجابته وتبعيته لها، بمقدار ما تزداد أصالة فكره عراقة!

إن الفكر الهيدجيري، كما وقفنا على حقيقته الآن، لا يدرك مداه، ويبلغ ذروته القصوى إلا عندما يصل إلى حالة التخشع والانبهار، أمام هذا الذي لا يسمى ولا يوصف: «حقيقة الوجود»، التي ترادف العدم والموت. ولعله قد أزف الوقت الآن، لطرح ذلك السؤال التقليدي، الذي يطرح عادة بمناسبة الإشكاليات الفلسفية التي تشبه تلك التي يسبح في أجوائها فكر هيدجر: هل توفق هذا الفكر حقاً، وقد وصل إلى آخر مرتبة في مساره الفلسفي؛ مرتبة الإنصات إلى «حقيقة الوجود»، هل توفق بالفعل، في التحرر من جميع «أوهام» الميتافزيقا حول الوجود؛ وفي القضاء التام على مكونات الفكر الميتافزيقي، في فلسفته على الأقل، أم أنه وبقدر ما أعتقد أنه نبذه وابتعد عنه، لم يزدد إلا توغلاً فيه، بل في أشكاله الأكثر قتامة؟ هل فعل هيدجر شيئاً آخر، غير أنه استبدل كلمة ميتافزيقا بعبارة «أنطلوجيا أساسية»، ثم بعد ذلك بعبارة «فكر الوجود»، ليشرع في ضرب من التفكير لا يختلف في العمق عن أية ميتافزيقا بالمعنى المتداول، تعزل نفسها عن الواقع، ولا تكترث بالإنسان، وتحتقر العقل والعلم؟.

لقد عبّر ج. هابرماس J. Habermas ـ المفكر الألماني المعاصر، الذي يواصل منذ الستينات، وعلى ضوء نظريته النقدية الجديدة، مهمة الفكر الجرماني في نقد فلسفة هيدجر ـ عن فكرة مفادها، أنه مهما بلغ مدى اختراق فكر هيدجر للميتافزيقا، فهو حتماً لا يصل إلا إلى الفراغ[1]. ونخشى أن نكون قد انتهينا، من خلال تحليلاتنا لفلسفة هيدجر التفكيكية، إلى ما يقترب من تلك النتيجة ذاتها. وهذا توضيح لما نعني: نتذكر أن هيدجر كان قد تحدث في المرحلة «الوجودية» من فلسفته، عن «القرار» وعن «العزم». وربما يوحي حديثه هذا الآن، بأننا قد تحاملنا عليه فيما كتبنا، ولم نكن أمناء

---

(١) انظر ج. هابرماس في الخطاب الفلسفي للحداثة. . . ص ١٢٢، ١٦٨.

معه، وقصرنا في حق فلسفته. . . بل وتسرعنا في الحكم عليها، لما قلنا بأنها مضادة لفلسفة الذات والإرادة، في حين أنها تكرم الإنسان، وتجل إرادته أيما إجلال.

وعندما نساق لحظة مع هذا الخاطر الآسف ونحاول إعادة النظر فيما أصدرناه من أحكام، لا نلبث أن نصاب ثانية بخيبة الأمل عندما نتحرى أمر هذا القرار عن كثب. لقد اقترح هيدجر حقاً فكرة «القرار» في الوجود والزمان [1]. وتبين للوهلة الأولى، ثم بعد تمعن، أن الأمر يتعلق في الحقيقة بقرار فارغ، لا يستند إلى أي أساس قيمي، ولا يعبر عن أية إرادة ذات مضمون ملموس؛ إنه قرار أعمى. . . بدون تبصر ولا بصيرة. لا يعدو أن يكون في النهاية ضرباً من القفز العشوائي في الفراغ [2]. وها هو هيدجر وقد أدرك زوال مساره الفلسفي، يؤكد من جديد، نفس الإتجاه العبثي واللاعقلاني لفلسفته، ويلقي بالفكر مرة أخرى في فراغ أشد رهبة!.

لا نشعر بأي إحراج في الجزم بأن فلسفة هيدجر، لم تستطع الإفلات تماماً من الوقوع في شراك الميتافزيقا، بالمعنى المتداول في تاريخ الفلسفة قبل أن يطاله التأويل الهيدجيري الفضاض. ذلك لأن تلك الفلسفة، وفي خطابها الغامض عن «حقيقة الوجود» المستعصية على كل وصف، وقعت بدورها في مأزق «**أقنمة الوجود**»؛ أي مأزق تأويل الوجود إلى صيغة «موجود أول وأسمى»، تقاس به حقيقة الأشياء. وفضلاً عن ذلك، نقول وعلى غرار تشبيه مستعار من كانط، بأن الإنسان الذي يتحدث هيدجر عنه في فلسفته، محكوم عليه أن يظل مواطناً ينتمي في الوقت ذاته إلى مملكتين: مملكة الميتافزيقا والنزعة الإنسانية التي تتغذى من خطيئة «نسيان الوجود»، ومملكة «حقيقة الوجود»، وهي موطن الأصالة والحرية، ومصدر إلهام الفكر الأساسي.

إذا صح تأويلنا هذا، الذي يستند إلى نصوص هيدجر ذاتها، وإلى بعض الدراسات التي كتبت عنها، يصبح من الصعب حقاً، التسليم بأن «فكر الوجود» قد تمكن بالفعل من التحرر من تلك الأزواج الميتافزيقية التي قال عنها ـ مردداً فكرة لنيتشه ـ بأنها تعد من ثوابت الفكر الميتافزيقي: ألم ينتج منها بدوره زوجاً جديداً يتعين في ١ ـ عالم «نسيان الوجود»، ٢ ـ عالم الإنصات إلى «حقيقة الوجود». . . أي أنه لم يقم إلا بإنتاج صيغة معاصرة للأفلاطونية؟ وفي هذه الحالة كيف يعقل أن يوصف بأنه وثبة كبرى، هذا الفكر الذي لم يفلح، وعلى الرغم من محاولاته العديدة في التقويض والتفكيك، في مبارحة أرض الميتافزيقا التي ظلت باستمرار تلك الأم الخالدة التي تحضنه وترعاه؟ [3].

هنا يحق لنا بالتأكيد أن نرد على هيدجر بعبارته الشهيرة، التي ينتقد من خلالها نيتشه، ومن بعده هوسرل: «. . . لا أحد يستطيع أن يقفز فوق ظله»؟ [4].

---

(١) هناك دراسة حديثة عن هذا الموضوع، أنجزها Richard Wolin، وهي تحمل عنوان «الفلسفة السياسية في الوجود والزمان» وقد نشرت في المجلة الفرنسية الأزمنة الحديثة، عدد ٥١٠، كانون الثاني/ يناير ١٩٨٩. وتراجع فيها بصفة خاصة الصفحات: ١٥، ١٧، ٣٠، ٣١، ٣٢.

(٢) راجت بين طلبة هيدجر هذه الدعابة الساخرة، التي تعبر عن فراغ «القرار» من أي مضمون ملموس: «لقد قررت أن أكون عازماً. . . إلا أنني في الحقيقية، أجهل تماماً على ماذا أنا عازم»! أنظر في هذا الصدد: Karl Lowith, op. cit. p.347.

(٣) Reuben Guilead, *Etre et Liberté*, op. cit. p.169.

(٤) M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967. p. 202.

إن هذا النقد الداخلي لفكر هيدجر لا يهمنا، إلا لأنه يوصلنا إلى المسألة التالية: إن الفكر «الميتافزيقي» الوحيد الذي لا يساورنا شك بأن فلسفة هيدجر قد قطعت أواصرها معه بالفعل، يكون هو الفكر الإيجابي، الهادف والمتفائل، بما فيه العلم والفكر العلمي. ومن بإمكانه أن يدعي العكس، وأن ينقي فلسفة هيدجر من شوائبها الثابتة، ويقدم لنا هذه الفلسفة، وهي تتضمن جدلية ما تسمح بالربط بين الفكر والعلم، وبالإنتقال من أحدهما إلى الآخر؟ ألم يؤكد هيدجر نفسه بأن «العلوم لا تفكر»، وأنه لا يوجد هناك أي «. . .جسر يربط بين العلوم. . . والفكر»؟ (١) لا جدال إذن في أن الفلسفة مع هيدجر، لم يعد من مطامحها احتضان العلوم، ولا حتى الاستفادة منها كلما اعترتها أزمة، حتى تتمكن من إعادة سبك إشكالياتها. لم تعد تحرص على الحفاظ بصلة ما بالعلم. . . بل صارت تتعمد تجاهله؛ إن لم نقل تحتقره وتحاربه!.

لقد تتبعنا خطوات هيدجر، وهو يفكك من الداخل أسس النزعة الإنسانية والفكر «الميتافزيقي»، معتمداً فقط على مقولة «نسيان الوجود»، التي يتأكد أنها وحدها تتحكم في مجهوده الفلسفي كله. وبيّنا أنه لم يستطع التحرر من حبائل الفكر الميتافزيقي الكلاسيكي، وإن توفق بالفعل في الابتعاد عن الفكر «الميتافزيقي» الآخر الذي وصفناه بالإنساني والإيجابي. ومما استرعى انتباهنا خلال ذلك، فضلاً عن ذلك التناقض الطفيف، أن فيلسوفنا الذي، أظهر ولعاً كبيراً باللغة، واهتماماً مشهوداً بالكلمات، وأبان عن مهارة وحذق في النحت والاشتقاق، وأتقن توظيف الإبراز والتشديد، واستعمال المزدوجتين والعارضتين، لم يبذل حسب ما نعلم، مجهوداً يذكر في التنظير لخطابه التفكيكي: مما يستمد مشروعيته ومبرراته؟ أي أنه لم يطرح للنقاش الوضعية الخاصة لذلك الخطاب، الموحي بامتلاك الأسرار، والمفعم بالإشراقات الغامضة!.

وفي ما يخصنا، فقد وصلنا في بحثنا هذا، إلى الإقتناع، التالي: إن خطاب هيدجر التفكيكي للميتافزيقا، يستمد مبرراته ومشروعيته من المطالبة لنفسه بهذا الوضع الفريد: أن يعترف له، بأنه خطاب لا كالخطابات المعروفة؛ خطاب لا هو بالميتافزيقي، ولا هو بالفلسفي والعقلاني، ولا هو بالمقتدي بالخطاب العلمي، ولا هو من جنس خطاب التصوف المألوف! يطالب لنفسه بأن ينال امتياز الإعفاء من مستلزمات الوضوح؛ والتحرر من إكراهات لغة الاستدلال والبرهان. وبهذه الوضعية الشاذة وحدها، يتمكن من الإحتماء في غياهب ومتاهات لغته المعقدة ومفاهيمه المبهمة، ويكتسب نوعاً من الحصانة تدفع عنه كل اعتراض، وتجعله بمنأى عن أي نقد محدد قد يستهدفه!.

ونعتقد أنه مهما بلغ قدر الإحترام الذي تقتضي الأعراف أنه نوليه لآراء وتأملات هيدجر الفلسفية، ولخطابه التفكيكي، فإننا منالون أكثر إلى أن نحترم مضمون القضية التي ترى، أن الفكر، ومهما بلغت درجة معاداته للعقل، وتشككه في قيمة ومصداقية معايير التماسك المنطقي والمنهجي للخطاب، لا يمكن أن يكون قابلاً للتوصيل وللتواصل، وأن تكون له دلالة ومعنى ـ بالنسبة للبشر طبعاً ـ إذا كان التماسك المنطقي هو آخر ما يهتم به؛ وإذا كان يشرع لنفسه حق قول أي شيء، حتى لو كان ذلك الفكر يتلبس أحياناً بلغة الشعر والتصوف!.

---

(١) M. Heidegger, *Essais et conférences*.. op. cit. p.157.

لا نرى بأن هناك أسباباً وجيهة ومشروعة، يمكن أن تمنح التبرير لهذا التحامل المتطرف على الإنسان وعلى فلسفة الذات، ولذلك الإدعاء بأنها تشكل خطراً محدقاً بالفكر على الدوام، يلهيه ويشله وينسيه «حقيقة الوجود». خاصة إذا كان مصدر ذلك التحامل خطاب فلسفي بدون هوية محددة. وكل ما نعرف عنه أنه أبعد ما يكون عن العقل وعن الموضوعية، وعن مطلب الحرص على تخليص العلم من شوائب الذاتية، كما سنرى ذلك مثلاً في خطاب كلود ليفي ستروس الذي يناهض بدوره النزعة الإنسانية وفلسفة الذات، ولكن باسم العلم والموضوعية على أية حال. إن الخطاب الفلسفي عند هيدجر لا يجد ملاذاً آخر - فراراً من فلسفة الذات - غير التأمل المذهول في «حقيقة الوجود»!.

وبعد تقويض أسس النزعة الإنسانية، وتفكيك «ميتافزيقا الذاتية» لم تبق هناك من مهمة ملقاة على عاتق الفلسفة - كما أصبح واضحاً الآن - سوى «... أن تقذف بالإنسان أمام مصيره القاسي... وترغمه على التخلي عن عادة الحرص على ألا يهتم في عمل الفكر، إلا بما يعود عليه بفوائد عملية»[1]. وفي هذا السياق، على الفلسفة أن تضفي على المشاكل الإنسانية، الاجتماعية والسياسية، طابع القدر المحتوم الذي لا راد له، وأن تعتبر شروط الوضعية البشرية غير قابلة إطلاقاً للتحسن مهما كبرت طموحات البشر، وشحذت عزائمهم، ومهما تعاظمت الإمكانيات التي يوفرها تقدم العلوم. وأن تستهزىء بجميع القيم التي أبدعتها البشرية عبر تاريخها الشاق والمضني؛ ذلك لأنها بدون أساس؛ ولأنها ليست إلا محاولات لنسيان ما هو أساسي. وما هو أساسي: هو ألا أمل يرجى من أي عمل يمكن القيام به. يتحتم على الإنسان الذي أدرك ماهيته الأصيلة بالقرب من «حقيقة الوجود» أن يحيا كلاشيء... ومن أجل لا شيء! أن يكون الكلام الغامض عن حقيقة الوجود زاده الوحيد، وإن ناله منه سأم فالإنصات إلى ندائها... وإن طال العياء صبره... فتأمل ماهية الشعر!.

وخلال وجوده وحياته يتوجب عليه الإنتظار، وترقب حدوث «معجزة في الوجود». فكل ما ليس إلا اهتمامات، وانشغالات وطموحات لدى الإنسان، لا يمكن أن يغير شيئاً في الوضعية الحالية للبشر والعالم. «ووحده مجيء إله قادر على خلاصنا»[2] كما ردد هيدجر في آخر حوار أجري معه قبل وفاته، ولم ينشر - بتوصية منه - إلا بعدها. وحتى هذا الإله «الأمل» يظل مجهولاً، ويختلف عن كل ما اتخذته البشرية حتى الآن من آلهة![3].

هكذا نكون قد انتهينا مع «فكر الوجود» إلى مرحلة الإعلان عن خسوف الفكر: لقد أفرغت سماؤه، وانطفأت نجومه، وخمدت شمسه، وأفلت أقماره، وعم الظلام أرضه، وفقد الإنسان كل

---

(١) «De la discussion entre Heidegger et Cassirer en 1929». citée par Jean-Pierre Cotten in *Heidegger*, Paris, Seuil 1974. p.71.

(٢) M. Heidegger, *Réponses et questions...* Paris, Mercure de France, 1977. p.49.

(٣) Bernard Dupuy «Heidegger et le Dieu inconnu» in *Heidegger et la question de Dieu*. Ouvrage collectif. Paris, Grasset, 1980.

إمكانية لمعرفة اتجاهه فيها. ويبدو أن في هذه النهاية بالضبط، تظهر عظمة فلسفة هيدجر، التي كما قال صاحبها، بأنه لن يشغل باله بمعرفة ما إذا كان سينجم عنها «ثقافة»، أم أن أبحاثه ستعجل بالإنهيار والدمار. تكمن عظمة «فكر الوجود» عند هيدجر إذن، في أنه كدر صفو راحتنا، وأيقظنا من سباتنا الإنساني العميق، ومن نسياننا للوجود، وأرغمنا على عبور صحراء الوجود القاحلة في ليل دامس، بدون هاد ولا معين. وذكّرنا إلى حد الإزعاج، بأن ليس هناك طريق آخر لتجنبها. هل لا يزال في استطاعة المرء، وقد أوشك على نهاية رحلته المضطرة في غياهب هذا الفكر القاتمة، أن يتحدث عن الفلسفة وعن الحقيقة وعن الفهم وعن العقل، بعدما دخل في منطقة تلاشت فيها صرامة الفكر، وبدا كل شيء يومض في ضباب الشعر والتصوف؟.

وأن يوصف «فكر الوجود»، كما تعرفنا عليه، مناهضاً للنزعة الإنسانية، ومعادياً للعلم وللعقل، ومفككاً لقيم الفعل البشري، ومفضياً إلى هذا الليل الحالك؛ بأنه «أساسي»، وبأنه قفزة نوعية كبيرة في الفكر الفلسفي المعاصر، فهذا لعمري ضرب من الاستخفاف بالإنسان وبفكره! إنه بالأحرى شكل من أشكال التصوف، سلبي ومعتم، لا أثر فيه للمحبة التي تطبع كل تصوف. إنه فشل للفكر، وفكر للفشل. وما نرانا قادرين على أن نأتي بأبلغ من هذه الخاتمة التي انتهى إليها باحث مهتم بهيدجر، لم يعرف عنه التطرف ولا التسرع، وذلك بعد أن أنجز دراسة مستفيضة لمضامين ومكونات فلسفته. لقد كتب «. . . إن أعمال هيدجر وما تتضمنه، هي أجلى مظهر في عصرنا، لغياب الفلسفة، ولحاجتنا إليها. وباستطاعتنا أن نقيس درجة الفراغ الفكري في مجتمع ما، من خلال وقوفنا على مدى انتشار فكر هيدجر في هذا المجتمع»[1].

---

(١) Pierre Trotignon, *Heidegger*, op. cit., p. 43.

# القسم الثالث

## الانثربولوجيا البنيوية، أو الخطاب «العلمي» عن اختفاء الانسان



تمهيد

# عن الأنثربولوجيا البنيوية والفلسفة

«إن البنيوية، عندما تمارس وتطبق بكيفية سليمة، لا تهدف إلى تبليغ أية رسالة، ولا تملك أي مفتاح قادر على حل جميع المشاكل. كما أنها لا تدعي صياغة تصور جديد عن العالم وعن الإنسان... وليس غرضها إطلاقاً، تأسيس طريقة جديدة للعلاج... ولا فلسفة!».

Claude Lévi-Strauss, *le Monde*, 13 Janvier 1968.

١ ـ تمثل البنيوية في حقل الفكر المعاصر، مجموعة متميزة وأصيلة من الدراسات والتأملات النظرية حول الإنسان وفعالياته، وحول الظواهر اللغوية والنفسية والاجتماعية والثقافية. وإذا ما أراد مؤرخو الحقبة المعاصرة، أن يعرّفوا الأجيال القادمة على البنيوية متجسدة في إنتاج مفكر وباحث واحد، فلا شك أن أبحاث ومساهمات كلود ليفي ستروس هي التي تمتلك الحظوظ الأوفر للفوز بهذا الإمتياز. وبالفعل فإن اسم كلود ليفي ستروس أصبح يرتبط ارتباطاً وثيقاً، بما نعرفه اليوم في ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية باسم الأنثربولوجيا البنيوية. لقد فرض هذا الفرع المعرفي الجديد نفسه في الحقل العلمي المعاصر، وجذب إليه الأنظار بفضل التجديد المنهجي الذي قام به، إذ تم فيه ولأول مرة تطبيق المنهج اللساني البنيوي في دراسة ظواهر اجتماعية وثقافية. كما استأثر بالاهتمام، لما أثارته أطروحاته ومسلماته من نقاش.

لقد أضحت الأنثربولوجيا البنيوية[1] تحتل بالتأكيد مكانة مرموقة بين العلوم الإنسانية الحديثة. كما أن المنهج البنيوي الذي اعتمدته حقق في ميدانها أعظم نتائجه. واستطاعت أن تنال تقديراً وصيتاً كبيراً نظراً لتنوع الميادين التي اهتمت بها، وكذلك لثرائها ولروح الجدية التي طبعت خطواتها. وقد لا

---

(١) يستعمل ليفي ستروس أيضاً ـ للدلالة على فرع تخصصه ـ كلمة إثنولوجيا Ethnologie، وكذلك عبارة أنثربولوجيا ثقافية واجتماعية. أما الموضوع الذي يهتم به، من خلال تلك التسميات الثلاث، فهو البحث عن البنيات اللاشعورية لأشكال الثقافة البشرية، وعن المنطق الرمزي المشترك لتلك الثقافات معتبرة كلغات. والمفارقة التي سيكشف عنها بحثنا هي أن الأنثربولوجيا، التي تعني،في الأصل، علم الإنسان في مقابل علم الكون Cosmologie، والعلم الإلهي Théologie، ستنتهي إلى إعلان «اختفاء الإنسان»، في الوقت الذي تطالب فيه باللقب العلمي كاملاً.

نبالغ إذا قلنا، بأنها توجد في مقدمة الإنجازات التي يحق للبنيوية أن تفتخر بها، بعد اللسانيات. ولقد أعلن ليفي ستروس غير ما مرة رفضه للتأويلات التي تعتبره رائداً لفلسفة جديدة، وتعتبر أبحاثه ذات مضمون فلسفي، أو على الأقل ذات مضمون فلسفي مقصود. لقد ألح على التأكيد بأنه لم يأت بفلسفة جديدة، ولكنه اقترح منهجاً جديداً.

وكان بالإمكان الاستجابة لذلك المطلب، واعتبار أبحاثه ودراساته ذات طابع علمي ولا علاقة لها بالفلسفة، لو لم ينكشف لنا من خلال تمعننا المتروي في تلك الأبحاث، وكذلك اعتماداً على دراسات أخرى اهتمت بنفس الإشكال الذي نهتم به، بأن هناك بالفعل تداخلاً وتشابكاً في أبحاثه بين القضايا العلمية والأطروحات الفلسفية. وهذه مسألة يسهل التأكد منها بالرجوع إلى مجمل الانتقادات التي وجهت إلى الأنثربولوجيا البنيوية: إن معظمها ينصب بالأساس على المسلمات الفلسفية الضمنية والصريحة أكثر مما يتوجه إلى المنهج وتقنياته.

لقد اختلطت بالفعل، في السيرة العلمية لكلود ليفي ستروس، روح البحث العلمي الموضوعي، مع النزوع الواضح إلى التأمل وإلى التنظير. وفي الوقت الذي حاول فيه إقناعنا بأنه إنما قام فقط بتجديد مناهج العلوم الإنسانية، رأيناه يثير من جديد نقاشاً عميقاً حول عدة موضوعات ذات علاقة بالفلسفة: **طبيعة العقل البشري، والسلوك العام للإنسان، ومكانة الإنسان في العالم وداخل التنظيم الاجتماعي**. وسنحرص في الفصول اللاحقة، على تقديم ما يكفي من المبررات لإثبات أنه انزلق بالفعل من المفهوم العلمي للمنهج، إلى الفلسفة والأنطلوجيا. وأن نتائج وخلاصات أبحاثه على ضوء المنهج البنيوي، قد أسفرت عن أطروحات فلسفية، ألهمت التيارات المناهضة للنزعة الإنسانية، وأمدتها بعناصر وأفكار أصبحت تحيل إليها، وتعتد بها.

٢ - يذكر ليفي ستروس في كتابه مدارات حزينة بأن مصادر إلهام ثلاثة أساسية، كان لها دور كبير في إثارة اهتمامه وتوجيه أبحاثه نحو البنيوية. وذلك بالإضافة إلى تأثره وإعجابه بأفكار رواد سابقين في ميدان الأنثربولوجيا. أما عن الملهمات الثلاث فهي **الجيولوجيا والتحليل النفسي والماركسية**. أما عما استفاده منها فيحدده في كونها جميعاً تثبت «. . . أن الفهم يقوم في إرجاع نمط من الواقع إلى آخر، وبأن الواقع الحقيقي ليس هو الأكثر تجلياً وبروزاً. . . وأن طبيعة الحقيقي تظهر قبل كل شيء في الحرص الذي يبديه على الاختفاء»[1]. وأما عن أولئك الرواد الذين يعترف لهم بدين كبير، فيذكر منهم بصفة خاصة، في **الدرس الافتتاحي**، مارسيل موس الذي وجه أبحاثه نحو البحث عما هو عام ومشترك بين جميع البشر؛ «فإذا كان البشر يتواصلون بواسطة الرموز، فهم لا يملكون تلك الرموز ويتواصلون بها إلا لأن لهم الغرائز نفسها»[2].

ولكن الملهمات الثلاث، وأفكار أولئك الرواد، كانت فقط عوامل ممهدة ومساعدة، أما العامل الحاسم الذي أعطى لأبحاثه توجهها النهائي، فكان هو تعرفه على البنيوية الذي أتاح له أن يكتشف قيمة المنهج الذي تقترحه، والآفاق التي يفتحها أمام العلوم الإنسانية والاجتماعية. ونقرأ له في هذا السياق: «**تقترح البنيوية على العلوم الإنسانية نموذجاً إبستملوجياً هو من التماسك والقوة**،

---

(١) Cl. Lévi-Strauss, *Tristes torpiques*, Paris, Plon, 1955. p.52.

(٢) Cl. Lévi-Strauss, «Leçon inaugurale», *Anthropologie structurale II*. Paris, Plon 1973. p.36.

بحيث لا يمكن مقارنته بالنماذج التي توفرت عليها سابقاً. إنها تكشف أن وراء الأشياء وحدة وترابطاً لا يمكن أن يظهرهما مجرد وصف الوقائع المعروضة أمام أنظار المعرفة في حالة تشتت وفوضى (. . .) إنها وهي تأخذ بعين الإعتبار، وراء الوقائع التجريبية، العلاقات التي تجمعها، تسجل وتتحقق من كون تلك العلاقات هي أكثر بساطة، وقابلية للتعقل من الأشياء التي تربطها ذاتها؛ تلك الأشياء التي تظل طبيعتها النهائية مجهولة، ولكن بدون أن تشكل هذه العتمة المؤقتة أو الدائمة، حاجزاً أمام تأويلها»[١].

وعندما يشيد ليفي ستروس بمزايا البنيوية، فإن النموذج الذي يضعه نصب عينيه هو النموذج اللساني. وبالفعل فإن اللسانيات البنيوية هي التي قدمت للأنثربولوجيا النموذج المنهجي الأمثل. ولكن ليفي ستروس اهتم بصفة خاصة، داخل اللسانيات البنيوية، بالفنولوجيا، هذا التخصص اللساني الجديد، الذي يتخذ من الأصوات التي لها وظيفة في اللغة موضوعاً لدراسته. لقد حدس الدور الرائد الذي يمكن أن يقوم به هذا الفرع المعرفي الجديد، وهو يقول في هذا الصدد: «. . . لا يمكن للفنولوجيا إلا أن تلعب تجاه العلوم الاجتماعية، الدور المجدد نفسه الذي قامت به الفيزياء النووية مثلاً بالنسبة لمجموع العلوم المضبوطة»[٢]. وقد خصص فصلين من كتابه الأنثربولوجيا البنيوية - الثاني والرابع - لإبراز خصوبة المنهج اللساني وفعاليته الكبيرة، ولإثبات إمكانية تطبيقه على الظواهر الاجتماعية والثقافية.

وبعد إبداء الإعجاب باللسانيات البنيوية، وبأهمية ثورتها على مستوى المنهج، شرع ليفي ستروس في طرح جملة من التساؤلات تمهد للإنتقال إلى مرحلة التطبيق: هل يستطيع الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، إذا ما استخدم منهجاً مماثلاً، من حيث الشكل ومن حيث المضمون للمنهج الفنولوجي، أن يحقق في ميدانه نجاحاً وتقدماً يعادل ما تم تحقيقه في العلوم اللسانية؟ ألا يحق لنا أن نعتبر المظاهر المختلفة للحياة الاجتماعية عبارة عن ظواهر تقترب في طبيعتها من طبيعة اللغة ذاتها؟ أليست القوانين التي تحكم وتنظم مختلف مستويات الحياة الاجتماعية والثقافية مماثلة لتلك التي تكتشفها اللسانيات البنيوية في اللغة؟.

عن نظير هذه التساؤلات، تكونت عند ليفي ستروس فرضية أصبحت تهيمن على جل أبحاثه سواء حول أنظمة القرابة، أو حول الفكر الأسطوري وأنساق الثقافة. ويمكن صياغتها كالتالي: إن نظام الثقافة يماثل نظام اللغة. وحسب هذه الفرضية التي تؤسس الأنثربولوجيا البنيوية، فإن جميع مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافية يمكن أن تعتبر كلغات، أي كأنساق من العلامات للتواصل. وسيصبح مفهوم التواصل communication هو المعبر الذي يسمح بنقل النموذج اللساني إلى العلوم الإنسانية. وبما أن التواصل، سواء بواسطة اللغة، أو من خلال الظواهر الاجتماعية والثقافية، يتم بالرموز، فإن التقارب المراد إثباته بين اللسانيات والأنثربولوجيا البنيوية يجد مبرراً قوياً؛ ذلك لأن كلاً من هذين الفرعين المعرفيين، يندرج في علم آخر أشمل منهما هو السميولوجيا، الذي يهتم بوظيفة العلامات داخل الحياة الاجتماعية.

---

(١) Cl. Lévi-Strauss, *L'homme nu*. Paris, Plon 1971. p.614.

(٢) Cl. Lévi-Strauss *Anthropologie structurale I*, Paris, Plon 1958. p.39.

وإذا كان التواصل البشري في جميع أشكاله ومستوياته، يتحقق من خلال رموز لغوية كانت أم ثقافية، فذلك ممكن، لأن العقل البشري قادر على الترميز وعلى فك الرموز، أي أن له وظيفة رمزية يجب أن نفترض أنها تمثل الأصل المشترك، الذي نشأت عنه وانبثقت جميع الأنساق الرمزية. كتب ليڤي ستروس في هذا السياق: «. . . لم نتبين بعد بما فيه الكفاية، بأن اللغة والثقافة حالتان متوازيتان لفعالية أساسية جداً. . . ونعني بها العقل البشري»[1].

وهنا تبدأ في الارتسام خطوط ومعالم المطمح الكبير الذي تنشده الأنثربولوجيا الجديدة: اكتشاف بنية العقل البشري من خلال تحليل ثوابت نواتجه الثقافية. فمن خلال سعيها للكشف عن المنطق الرمزي للثقافة باعتبارها لغة، أو مماثلة للغة بنيوياً، فهي تتطلع إلى الوصول إلى «. . . الظواهر الأساسية للنشاط العقلي؛ تلك التي تشرطه وتحدد أشكاله الأكثر عمومية، والتي توجد في طبقة الفكر اللاواعي. . وإلى شروط الإمكان لكل أنماط النشاط العقلي، عند جميع البشر، وفي كل الأزمنة»[2]. وهكذا يصبح المثل الأعلى الإبستملوجي للأنثربولوجيا البنيوية هو «إعداد جدول إحصائي للإكراهات الذهنية، ومحاولة إرجاع معطيات تبدو ظاهرياً مشتتة، إلى نظام، وذلك من أجل اكتشاف ضرورة كامنة وراء وهم الحرية»[3]. ألا تذكرنا عبارة «. . . إعداد جدول إحصائي للإكراهات الذهنية. . .» بمشروع الفلسفة الكانطية، وبجدول مقولاتها؟.

لقد وصفت الأنثربولوجيا البنيوية بالفعل، بأنها «كانطية بدون ذات متعالية». ولم يرفض ليڤي ستروس نفسه هذا الوصف لأبحاثه، بل إنه أكد هذه القرابة الفكرية التي يبدو أنها تربطه بفلسفة نقد العقل النظري. وقد كتب في هذا الصدد: «عندما نضع كهدف لأبحاثنا، الكشف عن الإكراهات الذهنية، فإن أشكاليتنا تلتقي مع الفلسفة الكانطية، على الرغم من كوننا نسلك سبلاً أخرى لا تؤدي بالضرورة إلى النتائج نفسها»[4]. والمقصود هنا بعبارة «سبل أخرى»، فرضية أن البنيات العقلية التي تسعى الأنثربولوجيا البنيوية إلى الكشف عنها وإعداد جدول لها، توجد في العقل البشري كما توجد أيضاً في عالم الأشياء؛ إنها انعكاس للقوانين التي تحكم الفكر والعالم. وفضلاً عن ذلك، فإن منهج البحث مختلف في الحالتين: فالتحليل البنيوي لا علاقة له بالاستنباط القبلي الميتافزيقي. وليس هذا الإعداد لجدول «الإمكانيات اللاشعورية»، سوى خطوة نحو مطمح أكبر، هو إثبات كونية Universalité العقل البشري.

يمكن أن نقول الآن كخلاصة لما تقدم، بأن تأثير اللسانيات البنيوية سيظهر في دراسات ليڤي ستروس من خلال مستويين: الأول منهما ضيق ومحدود نسبياً، وينحصر في استخدام المنهج اللساني البنيوي، والفنولوجي منه بصفة خاصة، في دراسة موضوعات إثنولوجية.

أما المستوى الثاني، وهو الأشمل والمهيمن، فيظهر في الإقرار بوجود تماثل بنيوي، وتجانس

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨١ وكذلك ص ٩١.

(٢) Cl. Lévi-Strauss, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss». in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1968. p.31.

(٣) *Anthropologie structurale I*, op. cit., p.30. «Réponses à quelques question», in Revue *Esprit*, Novembre 1963, p.630. *Le cru et le cuit*, Paris, Plon 1964. p.18.

(٤) *Le cru et le cuit*... p.18.

صميمي بين طبيعة الظواهر الاجتماعية والثقافية، وبين الظواهر اللغوية، وذلك استناداً إلى أن هذه الظواهر جميعها، من حيث بنيتها العميقة، أنساق ومنظومات رمزية للتواصل. وهذا المستوى الثاني، هو بكل تأكيد، المستوى الذي يبدو أنه تغلب في نهاية المطاف في أبحاث ليڤي ستروس.

وعندما نتذكر ما نجم عن اللسانيات البنيوية من أطروحات فلسفية، حول الإنسان وعقله، وحول التاريخ؛ لقيت رواجاً ملحوظاً في الفكر الفلسفي المعاصر، ألا يحق لنا أن نتساءل، هل ستتمكن الأنثربولوجيا البنيوية من التعامل البريء مع النموذج اللساني، وبدون الوقوع في إغراء وأسر تلك الأطروحات، والعمل على إعادة إنتاجها في صيغ جديدة ذات مظهر علمي؟ وفضلاً عن ذلك، ألا يتضمن مطمحها في الكشف عما يحدد العقل البشري في كل الأزمنة؛ رؤية فلسفية عن العالم وعن المجتمع وعن الإنسان؟ لقد ارتأينا أن نخصص في هذا القسم فصولاً ثلاثة للإجابة عن نماذج من هذه الأسئلة، وذلك من خلال تحليل نقدي لبعض دراسات ليڤي ستروس ذات العلاقة المباشرة باهتمامنا، مركزين أساساً على ما تتضمنه من أطروحات فلسفية بات واضحاً، أنها تغذي التيارات المعاصرة المناهضة للنزعة الإنسانية[1].

---

(١) لقد كشفت دراسة جدية وقيّمة عن بنيوية ليڤي ستروس، أنها تتضمن بالفعل عناصر فلسفية أساسية تتلخص في ١ ـ فلسفة مثالية ذات مظهر مادي. ٢ ـ معارضة صريحة للنزعة الإنسانية. ٣ ـ رفض لمفهوم التاريخ ولفكرة التقدم. أنظر:

Mireille Marc-Lipiansky, *Le structuralisme de Lévi-Strauss*, Paris, Payot 1973. p.235 - 276.

# الفصل الاول

## حول الثقافة والإنسان

إن الهدف البعيد للأنثربولوجيا البنيوية يقوم في «إعادة إدماج الثقافة في الطبيعة، وفي النهاية، في الحياة في مجموع شروطها الفيزيائية والكيميائية».

ليڤي ستروس، الفكر المتوحِّش، ص ٣٢٧

### I ـ عن العلاقة بين الطبيعة والثقافة

لقد تبين لنا، من خلال التمهيد السابق، أن الفكرة الناظمة التي تقود أبحاث ودراسات الأنثربولوجيا البنيوية حول أنساق الثقافة البشرية هي السعي إلى اكتشاف مبادىء كلية وضرورية تخص كيفية عمل العقل البشري. ويتأكد لنا أنه قد تكوَّن عند ليڤي ستروس اقتناع راسخ بأن البحث عن تلك المبادىء، التي تشكل على الأقل، شروط الإمكان بالنسبة للظواهر الثقافية البشرية، لا يمكن أن يحالفه النجاح إذا ما اقتصر فقط على تحليل تلك الظواهر بدون مساءلة الطبيعة عنها؛ إذ أن ما يتصف بالضرورة والشمولية، لا بد أن تمتد جذوره عمقاً في الطبيعة ذاتها، وهذا ما يؤدي بالضرورة إلى إثارة مشكل علاقة الطبيعة بالثقافة.

ومن المعروف أن إشكالية العلاقة بين الطبيعة والثقافة، أي إشكالية الانتقال من الأولى إلى الثانية، وأهمية ذلك في تطور الكائن البشري، هي إشكالية فلسفية مطروقة سابقاً، وقد ورثها الفكر المعاصر عن الفكر الفلسفي الحديث. وعلى الرغم من نفوره المعلن تجاه الفلسفة وقضاياها، فقد اهتم ليڤي ستروس بتلك الإشكالية اهتماماً كبيراً، ولا نبالغ عندما نقول بأنها عنصر حاضر باستمرار في جل أبحاثه الرئيسية؛ ونذكر منها بصفة خاصة تلك التي اهتمت بأنظمة القرابة وبالفكر الأسطوري.

وربما يكون من الملائم هنا، قبل أن نتقصى الخطوات التي قطعها تفكير ليڤي ستروس في تناوله لهذه الإشكالية، أن نذكِّر بأهم التعاريف التي يعطيها لمفهومي الطبيعة والثقافة. ونقرأ له في هذا السياق: «إن الطبيعة هي ما نتوارثه من الجانب البيولوجي... بينما الثقافة هي، على العكس من ذلك، كل ما نستمده ونكتسبه من التقاليد الخارجية، أي من التربية (...) إن الثقافة أو الحضارة،

هي مجموع العادات والمعتقدات والمؤسسات مثل: الفن والقانون، والدين، وتقنيات الحياة المادية. وباختصار هي كل العادات والمهارات التي يكتسبها الإنسان بصفته عضواً في مجتمع»(١).

ومن الواضح أن ليڤي ستروس، يرادف في هذا التعريف، بين مفهوم الثقافة ومفهوم الحضارة، فكل واحد منهما يمكن أن يحل محل الآخر كما يؤكد ذلك في ص ٥٠ من كتابه **النظر من بعيد**، الذي يضم فصولاً حول نظرية الثقافة والإختلاف الثقافي. ونفهم من مقارنة التعريفين أن الطبيعة والثقافة تمثلان نظامين كبيرين ومتقابلين. والإنسان، وهو هنا المعني أساساً بالإشكال الذي يطرحه ذلك التعارض، ينتمي إلى نظام الطبيعة بصفته كائناً عضوياً حياً وله خصائص بيولوجية. كما ينتمي إلى نظام الثقافة باعتباره عضواً في مجتمع. وبالإمكان مماثلة ذلك التعارض، بالتعارض الممكن تصوره بين القانون الطبيعي الذي تجسده الوراثة البيولوجية، وبين القواعد الاجتماعية التي تفرضها التقاليد.

كيف تحقق الانتقال من أحد النظامين إلى الآخر؛ من نظام الطبيعة إلى نظام الثقافة؟ وما هي المعلمة البارزة التي تحدد بها لحظة ذلك الانتقال؟ المحاولات الأولى للإجابة عن هذا السؤال، نجدها في **البنيات الأولية للقرابة** (١٩٤٩). وبالفعل فإن ليڤي ستروس، في الفصلين الأولين من هذا الكتاب، يقترح فكرة أن وجود اللغة المنطوقة، يمكن أن يعتبر معلمة للإسترشاد من أجل تحديد الخط الفاصل بين الطبيعة والثقافة. وقد عبر عن المضمون نفسه في مكان آخر حيث كتب «... كان دائماً من بين أهدافي... إثبات أن الخط الفاصل بين الطبيعة والثقافة يتحدد باللغة المنطوقة»(٢). وحسب هذه الفرضية الأولى، فإن ظهور اللغة المنطوقة عند الإنسان يمكن اعتباره بمثابة بداية لدخوله في عالم الثقافة. فاللغة هي الجذع المشترك لجميع أشكال الثقافة؛ بل هي كيان الثقافة بالذات. فالإنسان يتميز عن سائر الكائنات الحية بالوظيفة الرمزية التي تشكل اللغة نموذجها الأرقى.

الظاهر إذن أن ظهور اللغة المنطوقة يكتسي أهمية قصوى بالنسبة للأنثربولوجيا البنيوية؛ وهو المشكل الحقيقي والأساسي الذي يعنيها. كتب ليڤي ستروس في هذا السياق: «... في اليوم الذي نستطيع فيه إيجاد حل لمشكل أصل اللغة، سنفهم كيف يمكن إدماج الثقافة في الطبيعة، وكيف تحقق الانتقال من أحد النظامين إلى الآخر»(٣). البحث عن أصل اللغة معناه إذن، بالنسبة لليڤي ستروس، البحث عن المفتاح الأساسي لفهم ما هي الثقافة وكيف نشأت. ولكن يبدو أن حل مشكل أصل اللغة ليس بيد الأنثربولوجيا البنيوية، على الرغم من كونها تساهم جزئياً من خلال أبحاثها، في تحسين معارفنا عن الكيفية التي يشتغل عليها العقل البشري. فالحل يوجد، أو من الممكن أن يوجد عند علماء البيولوجيا وجراحي الجهاز العصبي، ذلك لأن المشكل يتعلق بالأساس «... ببنية الدماغ

---

(١) G. Charbonnier, *Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss*. Union Générale d'Edition. Paris 1969. pp. 180 - 185.

ويعتمد هذا التعريف على تعريف تايلور E. B Tylor الذي يقول: «الثقافة هي ذلك المركب الكلي الذي يشتمل على المعرفة، والمعتقدات، والفن، والأدب، والأخلاق، والقانون والأعراف، والقدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع». ويؤكد ليڤي ستروس نفسه ذلك في ص ٢٦ من **الأنثربولوجيا البنيوية**.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

البشري، بظهور وظيفة خاصة يتميز بها البشر، هي الوظيفة الرمزية»[1].

ليست الثقافة في منظور الأنثربولوجيا البنيوية سوى مجموعة من الأنساق الرمزية توجد في مقدمتها اللغة. وبما أننا نجهل الكثير عن الطبيعة العضوية والعصبية للدماغ البشري التي تحدد قدرة الإنسان على اصطناع الرموز، فليس أمامنا إلا أن ننتظر من البيولوجيا والفسيولوجيا أن تسعفانا يوماً ما بحل لهذا المشكل. فليفي ستروس يؤكد بأن ليس هناك «. . . أي تحليل واقعي يسمح بتحديد نقطة الانتقال من وقائع الطبيعة إلى وقائع الثقافة؛ وكيفية تمفصلهما»[2].

ولكنه يقترح، من أجل تخطي هذه الصعوبة مؤقتاً، معياراً يمكن من خلاله التمييز بين الطبيعة وبين الثقافة، وتحديد لحظة الانتقال من الأولى إلى الثانية: فكل ما يتصف بالكلية وبالضرورة عند الإنسان يمكن اعتباره راجعاً إلى الطبيعة، وعلى العكس من ذلك كل ما يخضع لقاعدة اجتماعية ينتمي إلى نظام الثقافة. ولكن هناك ظاهرة اجتماعية فريدة من نوعها يبدو أنها تشذ عن هذا المعيار المقترح؛ فهي تتصف في الآن نفسه بهاتين الخاصيتين معاً، والمقصود هنا ظاهرة حظر الزواج والعلاقات الجنسية مع الأقارب.

فهذه الظاهرة، وإن كانت قاعدة اجتماعية، تتميز من بين سائر القواعد الاجتماعية المعروفة، بكونها كلية وتوجد في جميع المجتمعات تقريباً، فهل نقول بصددها بأنها تنتمي إلى الطبيعة وإلى الثقافة في الوقت ذاته؟ ذلك ما يذهب إليه ليفي ستروس بالفعل. فمن حيث أن تحريم وحظر الزواج من الأقارب ظاهرة تتصف بالطابع العام والشمولي فهي تنتمي إلى الطبيعة، ومن حيث أنه قاعدة وعرف، فهو ظاهرة اجتماعية ترجع إلى الثقافة. وقد كتب في هذا السياق: «. . . ليس تحريم الزواج من الأقارب ذا أصل طبيعي محض، ولا ذا أصل ثقافي خالص. . . إنه يؤسس الخطوة الرئيسية التي تحقق بفضلها، وبالأخص من خلالها، الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة»[3]. ويتوجب علينا أن نفهم من ذلك أنه قبل وجود ظاهرة تحريم الزواج من الأقارب لم تكن الثقافة قد نشأت بعد. وبعد وجود تلك الظاهرة، كفت الطبيعة عند الإنسان عن أن تبقى السلطة الوحيدة المهيمنة عليه.

ويبدو أن ظاهرة حظر الزواج من الأقارب كانت بالنسبة لأبحاث ليفي ستروس الأكاديمية الرئيسية، بمثابة ذلك الحجر الفلسفي الذي مكّنه من أن يفسر كيفية الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة. فلكي تكون هناك ثقافة كان من الضروري أن تنشأ تلك الظاهرة، وكأن سبب نشأتها يكمن فقط في نتائجها المرئية؛ أو بعبارة أخرى، في الغاية اللاشعورية التي سعت إلى تحقيقها: تأسيس دعائم الأسرة والحياة الاجتماعية. وكأننا بليفي ستروس هنا، يدعونا للوقوف إعجاباً وافتتاناً بهذه الفعالية اللاشعورية للعقل البشري، التي فضلت عن «قصد» النظام الاجتماعي على الغرائز الحيوانية: أي الثقافة على الطبيعة.

وفي تصور ليفي ستروس، لا يوجد أي اختلاف بين التفسير الأول للحظة الإنتقال من الطبيعة إلى الثقافة، الذي يقوم على اعتبار اللغة المنطوقة هي العامل الحاسم، وبين هذا التفسير الثاني

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٢) Cl. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté.* Paris, P.U.F. 1949. p.10.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٨، ٢٩.

للإشكال نفسه. فظاهرة تحريم الزواج من الأقارب التي ينتج عنها في المجتمع نظام القرابة وعلاقات المصاهرة، هي ظاهرة كلية مثل اللغة تماماً[1]. كما أنها تعتبر نمطاً من اللغة أي «مجموعة من العمليات هدفها إقامة نوع من التواصل بين أفراد المجموعات البشرية»[2]. إن أنظمة القرابة الناتجة عن تلك الظاهرة، تشكل مثل اللغة، أنساقاً رمزية للتواصل الاجتماعي بواسطة النساء باعتبارهن علامات Signes. نقرأ في ص ٥٦٨ من البنيات الأولية للقرابة: «لقد اقتضى انبثاق الفكر الرمزي ونشأته، أن تعتبر النساء كأشياء للتبادل مثلها مثل الكلمات».

أصبح بإمكاننا الآن أن نقول بأن ظهور الوظيفة الرمزية عند الإنسان، ونشأة التواصل الاجتماعي بواسطة الرموز بصفة عامة، يمثلان في نظر الأنثربولوجيا البنيوية تلك اللحظة الحاسمة التي تحقق فيها انتقال الإنسان من مجرد كائن طبيعي، إلى كائن ثقافي. ويلخص هذه النتيجة ما يقوله ليفي ستروس «بأن انبثاق وظهور منطق يعمل بواسطة تقابلات ثنائية، ويتصادف مع التجليات الأولى للفكر الرمزي» يمثل بالفعل اللحظة الأولى لذلك الإنتقال[3]. وقد ضمت الأجزاء الأربعة لمؤلفه الكبير حول الفكر الأسطوري، التصورات الميثولوجية للظواهر التي ترمز في أذهان البشر إلى لحظة الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة، وأبرزها مثلاً تحول الإنسان في عادات أكله من «النيىء» إلى «المطبوخ» الذي نتج عن اكتشاف النار، ومن حالة العري إلى اللباس إلخ . . .

إذا كانت الوظيفة الرمزية للعقل البشري هي الأصل في نشأة الثقافة، فإن الإشكال المطروح لم يجد بعد حلاً له. . . ذلك لأن هذه الوظيفة كما قلنا سابقاً، هي ذاتها في حاجة إلى تفسير! وبالتالي فإن تفسير الثقافة متوقف عليها، وهنا يصبح من الضروري العودة إلى الطبيعة ذاتها للبحث عن أصل الثقافة كما أثرنا ذلك في مقدمة هذا الفصل. وبالفعل، فقد بدا لليفي ستروس من قبل، أن ظهور الفكر الرمزي عند الإنسان هو بمثابة ذلك الحد الذي يبدأ عنده تمييز الطبيعة عن الثقافة. ولكن مع مرور الزمن وتشعب أبحاثه، بدأنا نلاحظ بأن ذلك الحد لم يعد مستقراً، وأن ليفي ستروس يتراجع به إلى الوراء باستمرار، وكأنه لا يرضى إلا بتفسير طبيعي محض يرد الظاهرة الثقافية كلياً إلى الطبيعة.

ولا شك أن إرهاصات فكرة هذا التفسير قد بدأت تظهر في كتابات ليفي ستروس منذ الخمسينات. ففي مدارات حزينة (١٩٥٥)، تبلورت عنده عناصر اتجاه عام، إلى نفي خصوصية الظاهرة الثقافية التي يعتقد أنها هي التي تميز بالأساس الوجود البشري، بل إلى نفي خصوصية الإنسان ذاته، الذي صار ينظر إليه على أنه «زهرة فانية قد تفتحت على الجذع المشترك للطبيعة». وقد توضحت معالم ذلك الإتجاه في الدرس الإفتتاحي الذي ألقاه في الكوليج دوفرانس سنة ١٩٦٠ بمناسبة توليه لكرسي الأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية. وكان قد أعلن فيه أن لغز ظهور الثقافة سيظل «مستعصياً فهمه على الإنسان، ما لم يتم التوصل على المستوى البيولوجي، إلى تحديد التغيرات البنيوية أو الوظيفية التي حدثت في الدماغ، وكانت الثقافة نتيجتها الطبيعية»[4].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٦٥، ٥٦٦.

(٢) الأنثربولوجيا البنوية، ص ٦٩.

(٣) Cl. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, P.U.F. 1962. p.145.

(٤) «الدرس الافتتاحي»، الأنثربولوجيا البنيوية II، ص ٢٤.

أما في كتاب الفكر المتوحش المنشور سنة ١٩٦٢، فإن ذلك التعارض بين الطبيعة والثقافة، الذي طالما تم التأكيد عليه من قبل، لم يعد الآن يحظى في نظره إلا بقيمة منهجية. لقد أصبح يميل إلى اقتراح موقف جديد يبدو جذرياً؛ حيث يدعو فيه إلى «... إعادة إدماج الثقافة في الطبيعة، وفي النهاية الحياة في مجموع شروطها الفيزيائية والكيميائية».

وقد تدعم هذا الموقف الجديد، وأصبح أكثر تماسكاً ووضوحاً، في المقدمة الجديدة التي كتبها للطبعة الثانية لكتابه البنيات الأولية للقرابة (١٩٦٧)، حيث يعترف بأنه بات مضطراً إلى التساؤل من جديد، عن المدى الحقيقي لذلك التعارض، الذي افترضه سابقاً بين الطبيعة والثقافة. ذلك لأن الخط الفاصل المقترح سابقاً، للتمييز بين الطبيعة والثقافة، والذي يتمثل في ظهور التواصل بواسطة الرموز من خلال اللغة وعلاقات القرابة، لم يعد في نظره يحمل اليقين نفسه الذي كان يضفيه عليه، خاصة بعد أن كشفت دراسات حديثة، أن التواصل بواسطة الرموز، ليس ميزة مقصورة على الإنسان وحده، إذ هناك أيضاً عديد من الحيوانات تتواصل فيما بينها بواسطة رموز معقدة. لقد أصبح ذلك الخط الفاصل الآن، في نظره، رفيعاً جداً وأكثر التواء، وأقل واقعية مما كان يتخيله من قبل![1].

لقد بات من المرجح أن ليفي ستروس قد عدل عن القول بالتعارض بين الطبيعة والثقافة، ولم يعد يعتبر ذلك التعارض الذي طالما ألح عليه في السابق، معطى أولياً، ولا مظهراً لنظام العالم. أصبح يبدو الآن في نظره مجرد ابتكار اصطناعي أقامته الثقافة في طريقها، كجهاز دفاعي ولتجاهل الخيوط التي تشدها في العمق إلى باقي المظاهر الأخرى للحياة، وذلك حتى تؤكد وجودها المتميز وخصوصيتها. لقد أصبح الآن يتبنى صراحة التفسير الطبيعي للثقافة، كما يوضح ذلك هذا النص الوارد في البنيات الأولية للقرابة، ص ١٧ من المقدمة الجديدة: «... ربما أمكن لنا أن نكتشف في النهاية بأن تمفصل الطبيعة والثقافة لا يتخذ مظهراً مقصوداً لمملكتين متراتبتين يستحيل رد إحداهما إلى الأخرى. إن الأمر يتعلق بالأحرى باستعادة تركيبية سمح إمكانها بظهور بعض البنيات الدماغية التي ترجع هي ذاتها إلى الطبيعة».

بإمكاننا الآن أن نلخص ونقول، بأن الرأي الأخير الذي استقر عليه ليفي ستروس بخصوص إشكالية العلاقة بين الطبيعة والثقافة، يمكن صياغته فيما يلي: **ليست هناك بين الطبيعة والثقافة قطيعة جذرية، وبالإمكان تصور رد الثانية إلى الأولى، وهذا هو ما تطمح البنيوية إلى تحقيقه.** ولكن واقعنا البشري يكشف لنا أننا مكونون، بحيث أننا ندركهما كما لو كانا يشكلان نظامين متمايزين، بينما يتعلق الأمر في الحقيقة، بطرفي سلسلة تظل حلقاتها الوسطى غير مرئية بالنسبة لنا، لأنها توجد وراءنا ضاربة في أعماق الزمن.

ونستطيع أن نتبين من التحليل السابق، أن دراسة ليفي ستروس لهذه الإشكالية، قد انتهت في المرحلة الأولى، إلى إقرار وجود تعارض بينهما. وحددت لحظة الإنتقال من الطبيعة إلى الثقافة في ظهور الفكر الرمزي عند الإنسان بصفة عامة. ولكنه ما لبث أن تراجع بتلك الحدود بعيداً إلى الوراء، بحثاً عن تفسير طبيعي محض للثقافة؛ أي عن تفسير يختزل الثقافة ويردها كلياً إلى الطبيعة،

---

(١) البنيات الأولية للقرابة، ص ١٥. وكذلك النظر من بعيد (١٩٨٣)، ص ٦٠.

تفسير تنهار فيه التفرقة بين البيولوجي والثقافي، وتلغى فيه الحواجز بين المادي والعقلي، وتصبح فيه الفكرة البديهية بأن الثقافة كانت وما تزال ظاهرة إنسانية صرفة، فكرة مشكوكاً فيها. ألسنا هنا أمام تصور مادي جديد للثقافة وللإنسان، تنتقل فيه الحتمية دائماً في اتجاه واحد؛ من الطبيعة إلى الثقافة؟.

## II ـ عن العقل واللاشعور والإنسان

خطاب الأنثربولوجيا البنيوية يسهب كثيراً في الحديث عن العقل البشري Esprit humain. ويوحي ذلك للباحث المهتم، وفي الوهلة الأولى، بأنه الموضوع المركزي الذي تدور حوله جميع أبحاثها، تلك الأبحاث التي تضع نصب أعينها كهدف وكمطمح كبير الوصول إلى «. . . فهم كيفية عمل واشتغال العقل البشري». هل يعني هذا الاهتمام الكبير بالعقل البشري، بأننا أمام محاولة لرد الاعتبار للإنسان من خلال إبراز أهمية وعظمة عقله؟ علينا ألا نسرع في الحكم بالإيجاب، وألا ننساق مع هذه الخاطرة، حتى لا نواجه في نهاية المطاف بما قد يصدمنا ويخيب ظننا.

وبالفعل، فلا يبدو أن هناك اختلافاً حول مسألة أن العقل الذي تهتم به الأنثربولوجيا البنيوية هو عقل كلي ومجهول، لا ينتمي لأية ذات. وعلينا، في هذا السياق، أن نتذكر باستمرار أن هناك هاجساً يهيمن على أبحاث ليفي ستروس: التراجع إلى الوراء ما أمكن ذلك. . . حتى الوصول إلى المنبع والأساس «الطبيعي» للثقافة، وإعادة إدماج، ما نعتبره خصوصيات وخصائص يتميز بها الإنسان، في الطبيعة إدماجاً كلياً. فالحقيقة التي تطمح إلى إثباتها هي أن هناك اتصالاً واستمرارية بين الطبيعة والثقافة، وأن ما نقيمه، أو نفترض قيامه، من تقابل وتعارض بين هذين النظامين، إنما يرجع إلى جهلنا بالقوانين الطبيعية المسؤولة عن التطور والتحول من الطبيعة إلى الثقافة. إن هذا الهاجس تعبر عنه عبارة ليفي ستروس الواردة في كتابه الإنسان العاري، والتي تقول: «إن ما تطمح إليه البنيوية هو إقامة جسور بين المحسوس والمعقول» (ص ٦١٨).

لقد بلورت الأنثربولوجيا البنيوية، وهي تعمل حثيثاً على بلوغ ذلك الهدف، أطروحة عامة عن الواقع الطبيعي والبشري، تفسر العقل تفسيراً طبيعياً ومادياً، كما تضفي على المادة خصائص عقلية ومنطقية. وتذهب تلك الأطروحة، باختصار، إلى القول بهوية وتطابق بين قوانين الفكر وقوانين العالم؛ بين البنيات العقلية والبنيات المحايثة للتجربة. وقد صاغها ليفي ستروس منذ كتابه البنيات الأولية للقرابة حيث نقرأ في ص ٥٢٠: «. . . إن قوانين الفكر ـ بدائياً كان أم متحضراً ـ هي القوانين نفسها التي تسري على الواقع الفيزيائي وكذلك على الواقع الإجتماعي». ألسنا هنا بالفعل، أمام أطروحة فلسفية مثيرة، تقول عن نفسها بأنها «. . . الشكل الوحيد من المادية الذي يتوافق مع التوجهات الحالية للمعرفة العلمية»[1]. . . أطروحة ترجع العقل البشري إلى نشاط لاواع أساساً، أي إلى اللاشعور، الذي ينحل بدوره في قوانين الطبيعة والمادة؟.

ولا شك أن هذه الأطروحة المثيرة، تستحق التوقف عندها قليلاً لفحصها عن كثب، لأن الأمر

(١) الفكر المتوحش، ص ٣٢٨؛ وكذلك النيء والمطبوخ، ص ١٨.

فيها يتعلق بالإنسان وبعقله وبثقافته. وهناك لحسن الحظ، نصوص كثيرة تسعفنا في هذا السياق. إن العقل البشري عند ليفي ستروس شيء... وكيفية اشتغاله تخبرنا عن طبيعة الأشياء[1]. وهو لا يستطيع فهم العالم ومعرفته إلا «...لأنه نتاج، وجزء من هذا العالم»[2]. وباعتباره كذلك «فهو يخضع لقوانين بالمعنى نفسه الذي نتحدث فيه عن قوانين العالم الفيزيائي». كما يقوم «بعمليات لا تختلف من حيث طبيعتها، عن تلك التي تتم في العالم منذ بداية الزمان»[3]. ومن الواضح أن هذه النصوص جميعها تتضمن الفكرة نفسها: إن الطبيعة العميقة للعقل لا تختلف أو تتميز في نهاية المطاف عن طبيعة المادة. وهذا ما تؤكده ص ٣٢٨ من الفكر المتوحش التي نقرأ فيها أنه «...في اليوم الذي يتوصل فيه إلى فهم الحياة على أنها وظيفة للمادة، سيكتشف أن هذه الأخيرة تملك خصائص تختلف كثيراً عن تلك التي كنا نضفيها عليها من قبل».

وكنتيجة لهذه الهوية المفترضة بين العقل البشري وبين العالم الطبيعي والفيزيائي، فإن العقل حين يعمل ويشتغل، لا يجد نفسه أمام عالم غريب عنه تماماً، إذ هو يدركه على هيئة نص تمت العملية التمهيدية الأولى لإعداده من قبل، وابتداء من المستويات الأولى للحساسية، بحيث - يؤكد ليفي ستروس - إن العقل عندما يشتغل فهو يستمر في العمل بنيوياً في مادة تعطى له وقد تم تشكلها من قبل تشكلاً بنيوياً. بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك، عندما يسلم بوجود غائية عميقة معدة ومبرمجة منذ البداية، هي التي تؤسس التوافق والإنسجام المسبق، بين عقل الإنسان وجسمه وبين العالم. وقد كتب في هذا السياق في ص ١٦٣ من النظر من بعيد: «...إن العقل ذاته، والجسم، والأشياء تُشكل عناصر لا تتجزأ من واقع واحد».

نفهم الآن أن العقل البشري هو من طبيعة الواقع نفسه الذي يدرسه ويحاول معرفته، وأن هناك تطابقاً بين العقل وبين الواقع، بل وبين المنهج الذي يستخدمه العقل لمعرفة الواقع، وبين المعارف التي يتوصل إليها عن طريق ذلك المنهج. والمقصود هنا بالمنهج طبعاً، المنهج البنيوي بالذات. فليفي ستروس يعتبر التحليل البنيوي، الذي يصفه البعض بأنه يغرق في النزعة الشكلانية أو يحلق في سماء التجريد، وأنه ضرب في اللهو والمجون الفكري، إن هذا التحليل يكشف بطريقته، عن حقائق فيزيائية وعضوية عميقة يعلن عنها الجسم ذاته بكيفية غامضة. ولم يكن بمقدرة العقل البشري أن يمارس هذا التحليل لو لم يوجد نموذجه من قبل في الجسم؛ إن العقل «يحس خلال ممارسته - لذلك التحليل - بأنه يتواصل بالفعل مع الجسم»[4].

وهكذا لا يجب النظر إلى المنهج البنيوي، على أنه منهج من بين مناهج أخرى ممكنة؛ منهج أثبت فعاليته وملاءمته في تحليل مجموعة معينة من الظواهر، بل إنه يقدم هنا، وكأنه يضرب بجذوره العميقة في الواقع ذاته؛ كأنه تعبير لبنية العقل ذاتها ومن ورائها بنية الدماغ البشري. ويمكن أن

---

(١) الفكر المتوحش، ص ٣٢٨.
(٢) *Le regard éloigné*, Plon, Paris 1983. p.165.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٢.
(٤) الإنسان العاري، ص ٦١٦، ٦١٨، ٦١٩. وكذلك النظر من بعيد، ص ١٦٥.

نسترسل حتى نصل إلى القوانين السائدة في العالم الفيزيائي والمادي. وبعد هذا كيف لا يمكن الإنتقال من المنهج إلى الواقع، ومن الواقع إلى المنهج، أو القول حسب تعبير ليڤي ستروس: «إن التناسق المنهجي بين الشكل والمضمون، يعكس بطريقته الخاصة تناسقاً أكثر عمقاً بين المنهج والواقع»[1].

ونكون الآن قد وصلنا إلى الخلاصة التالية التي تتضمنها أطروحة ليڤي ستروس السالفة الذكر: إن وحدة وشمولية البنيات العقلية تجد جذورها في وحدة العالم العضوي والفيزيائي. والتوافق الإبستملوجي يعكس حقيقة التطابق الأنطلوجي. وقد نتفهم الآن لماذا يطمح ليڤي ستروس إلى إيجاد تفسير «طبيعي» للثقافة؛ فالثقافة كنتاج للعقل البشري تعكس قوانين الدماغ، وهذا بدوره يعكس قوانين العالم. إن التفسير الطبيعي للثقافة يعني في سياق الأنثربولوجيا البنيوية تفسير الظاهرة الثقافية عن طريق القوانين المكونة لآليات وميكانزمات العقل البشري، أو بعبارة أخرى؛ بواسطة **اللاشعور**. وهذا المفهوم، الذي يحمل دلالة خاصة في منظور ليڤي ستروس، يتطلب منا الوقوف عنده قليلاً.

لقد ذكر ليڤي ستروس في مدارات حزينة بأنه يدين لنظرية التحليل النفسي كثيراً، وأنها كانت إحدى ملهماته الثلاث. ولكنه أكد كذلك، في المقدمة التي كتبها لأعمال مارسيل موس، بأن اللسانيات البنيوية هي التي أثارت انتباهه، وجعلته يأتلف مع فكرة اللاشعور؛ أي مع فكرة أن «الظواهر الأساسية لحياة العقل، تلك التي تشرطه وتحدد أشكاله الأكثر عمومية توجد في مستوى الفكر اللاواعي». وهنا نفهم لماذا فقد مفهوم اللاشعور، عندما نقل إلى الأنثربولوجيا البنيوية عبر اللسانيات، الدلالة التي كان يحملها في نظرية التحليل النفسي.

وبالفعل فإن دلالة اللاشعور في الأنثربولوجيا البنيوية، لا تحيل إلى الكبت ولا إلى أي واقع غريزي محدد، إنما تعني لاشعوراً مقولياً **Catégoriel** يتصف أساساً بقدرة على التركيب والتأليف. إنه نمط من البنية الصورية التي تضم المبادىء القبلية للتعقل والتفكير والمعرفة، يمكن أن تماثل بما هو موجود في الفلسفة الكانطية كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، وإن كانت المماثلة هنا تظل ناقصة لأن اللاشعور المقولي في الأنثربولوجيا البنيوية لا يحيل إلى أية ذات مفكرة أو واعية، لأنه «. . . أشكال من الفعالية تعتبر شروطاً للحياة العقلية لجميع البشر، وفي جميع الأزمنة» كما رأينا ليڤي ستروس يؤكد ذلك في تصديره لأعمال مارسيل موس.

ما هو مضمون التصور الذي تعتمده الأنثربولوجيا البنيوية عن اللاشعور؟ الجواب عن سؤالنا هذا نجده في ص ٢٢٤ من **الأنثربولوجيا البنيوية**، حيث نقرأ: **«يكف اللاشعور هنا عن أن يظل ذلك الملاذ المستعصي على الوصف، للخصوصيات الفردية؛ والمستودع الأمين للسير الفريدة التي تجعل كل واحد منا كائناً نسيج وحده، لا يمكن أن يعوض. إنه يؤول عندنا إلى كلمة نعين من خلالها وظيفة، هي الوظيفة الرمزية التي قد يتميز بها البشر وحدهم بدون شك، ولكنها تقوم بعملها عندهم جميعاً، وفقاً لقوانين واحدة، بل إنها ترد في النهاية إلى مجموع تلك القوانين»**.

وتساهم نصوص أخرى من المصدر السابق نفسه (ص ٢٨، ٢١١، ٢٢٥)، في توضيح

---

(١) *Le totémisme aujourd'hui.* op.cit., p.131.

مضمون ذلك التصور. ونفهم منها أن اللاشعور هو عبارة عن قوالب أو أشكال فارغة Des fromes vides مـن أي مضمون؛ عن إمكانيات يمكلها العقل البشري لربط العلاقات وللتركيب والتحويل، انطلاقاً من عدد محدود من المبادىء والعناصر، مثلما تفعل اللغة انطلاقاً من الوحدات الصـوتية. بواسطة تلك الإمكانيات، تتحول المعطيات والأشياء إلى أنساق رمزية. لقد أصبح اللاشعور في هذا السياق الجديد، يدل على تلك القوانين العامة التي يشتغل العقل البشري بها ومن خلالها، والتي يقال عنها أنها تعكس بنية الدماغ البشري، وهذه بدورها تعكس القوانين الفيزيائية.

وحسب تأويل الباحث الفرنسي موريس جودلييـه، المهتم بأبحاث الأنثربولوجيـا البنيويـة، والذي يحاول أن يظهرها وكأنها تتوافق في العمق مع الأطروحات الفلسفية الماركسية، كما سنرى ذلك في الفصل اللاحق، . . . حسبه إذن، فإن اللاشعور يشكل في الأنثربولوجيا البنيويـة ذلك الأساس الأولي، الذي يسمح للفكر بتمثل وبفهم العلاقات، والذي يوجد وراء الفكر ذاته؛ في خصائص الصور المعقدة لتنظيم المادة الحية. . . في الجهاز العصبي وفي الدماغ. إن تاريخ اللاشعور لا ينتمي إلى تاريخ البشر، إنه يحيل إلى تاريخ آخر غير تاريخ تطور الفكر البشري؛ يحيل إلى قوانين تطور المادة والطبيعة التي تؤسس الشروط الأولية لإمكان الفكر ذاته، ولإمكان التاريخ البشري[1].

من هذا المنظور يكون اللاشعور البنيوي كامناً في كل لغة وفي كل ثقافة، وقاسماً مشتركاً بين جميع العقول البشرية. وهو الذي يقوم باستمرار «بدور الإتصال والربط بين الطبيعة والثقافة»[2]. فمن خلاله تنكشف أوهام الوعي، الذي يكتشف بالتدريج الخيوط القوية التي تشده إلى الطبيعة التي تؤسسه. ومن خلال اشتغاله تتأكد أيضاً حقيقة أن القوانين التي تسود الطبيعة، تسري أيضاً على الثقافة. إنه إذن الدعامة الأساسية التي يقوم عليها التفسير «الطبيعي» للثقافة، وكذلك التصـور المادي للعقل البشري. وهل نبالغ عندما نقول بأن ليفي ستروس يرقى باللاشعور، إلى المستوى الذي يصبح فيه منصهراً مع الحياة، بل مع المادة ذاتها، إلى درجة مقولة أنطلوجية لا يتردد في أن يفسر بواسطتها جميع مظاهر الوجود: الحياة والمجتمع والإنسان والعقل والثقافة. . . والمادة؟ إن مطمحه في مد جسور بين المحسوس والمعقول؛ وفي رتق الصدع الذي يفصل الطبيعة عن الثقافة، ظهرت في الأفق الآن، فرص وإمكانيات تحقيقه بفضل مقولة اللاشعور التي جعلت الأنثربولوجيا البنيوية ـ كما تقول عن نفسها ـ حاملة للواء الفكر المادي المعاصر[3].

ومن منظور هذا التصور البنيوي للاشعور، لا تبقى هناك غير خطوة واحدة لتأكيد هوية الفكر والوجود، وتطابق الطبيعة والثقافة. ولكن الفكر المقصود هنا، فكر غفل ومجهول، لا ينتمي لأية ذات. وهكذا يثبت ليفي ستروس بالفعل براءته من تهمة النزعة الإنسانية. فموضوع الأنثربولوجيا البنيوية كما توضح لنا من خلال التحليلات السـابقة، ليس هـو الإنسان كـذات لها خصـائص

---

(١) M. Godelier, *Horizon, Trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspéro, 1973. Tome. 2. pp. 290-292.

(٢) Yvan Simonis, *Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste*, Paris, Flammarion, 1980, p.113.

(٣) Cl. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1966. p.35.

وخصوصيات وتتحلى بالوعي وبالإرادة، بل الإنسان المغمور باللاشعور من كل جهة. إنها تبدو هنا، وكأنها تقتلع من الجذور، كل أساس للنزعة الإنسانية، كما يبرز ذلك ميشيل فوكو في الصفحات الأخيرة من كتابه **الكلمات والأشياء**. فليس هدفها هو الإنسان، بل هو الحقيقة العامة من خلال، وعبر الإنسان!.

## III ـ حول مشكل تعدد واختلاف الثقافة البشرية

ظاهرة الثقافة هي، بدون شك، الخاصية البارزة التي يتميز بها الإنسان، وبالتالي المجتمعات البشرية. وقد أثارت هذه الظاهرة بالفعل اهتمام الباحثين في ميدان الأنثربولوجيا، وأصبحت الموضوع المفضل لدراساتهم. وما جذب أنظار هؤلاء، هو بصفة خاصة، التعدد والتنوع، والاختلاف الذي يطبع أشكال الثقافة البشرية سواء حسب المجتمعات أو حسب العصور. وقد أثيرت حول هذا الموضوع تساؤلات عديدة من هذا القبيل: هل يعكس اختلاف الثقافات البشرية في الزمان والمكان، واقعاً حقيقياً، أم أنه مجرد آثار على سطح الواقع والأشياء، تخفي وراءها قوانين بنيوية عامة، هي التي تسمح بالتواصل بين تلك الثقافات؟ وهل اختلافها جذري، ويعكس اختلاف العقليات المنتجة لها، أم أنه مجرد اختلاف ظاهري؟.

لقد اهتم المجتمع الغربي، الذي نشأت فيه الأنثربولوجيا وتطورت اهتماماً كبيراً، بظاهرة الاختلاف الثقافي بين الشعوب البشرية. ولعله كان ينتظر من علماء الأنثربولوجيا أن يثبتوا له، من خلال رحلاتهم ودراساتهم وأبحاثهم، أن التعدد والإختلاف في أشكال الثقافة البشرية، يعكس اختلافاً طبيعياً وواقعياً، بين الشعوب وعقلياتها. أي أن هناك غيرية Altérité مطلقة تميز ثقافة المتوحش والبدائي عن ثقافة المتحضر؛ وبالتالي تميز الغرب عن باقي المجتمعات البشرية. وعلى ما يبدو فإن الأنثربولوجيا البنيوية اختارت أن تسير في الإتجاه المعاكس لذلك الإتجاه، وفضلت الدفاع عن فكرة، أن **هناك بشرية واحدة مهما تعددت وتنوعت ثقافاتها**[1].

ويذهب ليفي ستروس بالفعل، إلى أن الطبيعة العميقة للظاهرة الثقافية لا يمكن أن تدرك وتفهم من مجرد ملاحظة مظاهر التعدد والإختلاف في أشكال الثقافة البشرية. ويفترض أن تلك الأشكال المختلفة ليست إلا تنويعات أدخلت على مادة أولى، هي من حيث المبدأ، واحدة وثابتة دائماً وفي جميع الأحوال. أي أن الخصائص الكلية والعامة للثقافة البشرية، لا يمكن أن تظهر على مستوى الوقائع الملاحظة، لأنها توجد على مستوى البنية العميقة. لقد كتب في **النظر من بعيد** (ص ٦١): «إن مشكل الثقافة... يقوم في اكتشاف قوانين النظام الكامنة وراء التنوع الملاحظ في المعتقدات والمؤسسات».

ولقد أوضحنا في مكان آخر، بأن مطمح الأنثربولوجيا البنيوية يتمثل في إرجاع مظاهر التعدد والتنوع في الثقافة البشرية، إلى مجموعة محدودة من الإمكانيات اللاشعورية الضرورية، التي عن

---

(١) Dan Sperber, *Le structuralisme en anthropologie*, Paris, Seuil, 1973, p.102.

طريق تركيباتها وتحويلاتها، تنشأ جميع الأشكال. ولعله مطمح كبير بدون شك. ولكن يبدو أن عند ليڤي ستروس ما يبرره ويدعمه بالتأكيد: فإذا كان صحيحاً أن جميع أشكال الثقافة البشرية، على الرغم من تنوعها واختلافها، قادرة على أن تتواصل مع بعضها ـ والدليل على ذلك، تقدمه الأنثربولوجيا البنيوية ذاتها... فهي التي نشأت وتطورت في ثقافة معينة، تقول بأنها قادرة على فهم وتفسير ثقافات بشرية أخرى مغايرة ـ إذا كان ذلك صحيحاً، وهو ما يؤكده البحث الأنثربولوجي المعاصر، فهو لا يفسر إلا بأمر واحد: أن جميع الثقافات البشرية تشترك في بنية أساسية تسمح لها بذلك؛ وهي بنية العقل البشري الذي أنتجها.

إن ليڤي ستروس يسلم، كما نعلم، للعقل البشري هوية ثابتة تلازمه في كل زمان ومكان... ولا تتأثر بتغير الأفراد والمجتمعات والعصور؛ وهي تعبر عن نفسها، وتترك آثارها وبصماتها في جميع نماذج الثقافة البشرية. ويستطيع البحث الأنثربولوجي الذي يعتمد على التحليل البنيوي، أن يكشف عن تلك الهوية، من خلال تحليل النواتج الثقافية البشرية من أساطير وأنظمة اجتماعية، وعادات وطقوس، ما دامت تلك النواتج تشترك في كونها كلها من عمل العقل البشري. وحسب هذه المسلمة، فإن البنيات العقلية اللاشعورية هي كما رأينا سابقاً، مجرد صور وقوالب فارغة تماثل المقولات الكانطية؛ إنها قابلة لاحتواء واستيعاب جميع المضامين. لقد أكد ليڤي ستروس ذلك في ص ١٠١ من الفكر المتوحش، وكذلك في ص ٢٨ من الأنثربولوجيا البنيوية حيث نقرأ هذا النص الذي أصبح كلاسيكياً لكثرة ما يستشهد به:

«... إذا كان النشاط اللاواعي للعقل يقوم، حسب ما نعتقد، في فرض أشكال على مضمون (...) وإذا كانت تلك الأشكال واحدة أساساً وموحدة بالنسبة لجميع العقول، قديمة كانت أو حديثة، بدائية أم متحضرة (...) فيكفينا عندئذ أن ندرك البنية اللاشعورية الكامنة وراء كل مؤسسة، وكل عرف... لكي نحصل على مبدأ عام للتفسير يصدق على مؤسسات أخرى...».

وعندما نتذكر في هذا السياق، أن ليڤي ستروس، في تصوره المادي عن العقل البشري، يعتبر أن للفكر البشري وجوداً موضوعياً؛ إذ هو في نظره خاصية من خصائص الدماغ؛ وأن الأنساق الثقافية التي ينتجها البشر على تنوعها وتعددها تحمل الخصائص الكلية والثابتة للدماغ ذاته، عندما نتذكر ذلك يصبح بالإمكان القول بأن بنية العلاقات التي يكشف عنها التحليل البنيوي، خلال انكبابه على دراسة مادة ثقافية ما، هي انعكاس لكيفية عمل العقل البشري، وبالتالي، وفي نهاية المطاف، هي انعكاس للنسق العلائقي والجبري الذي هو خاصية للدماغ البشري[1].

وعلى ضوء ما تقدم، يمكن أن نصيغ الخلاصة التالية: إن ليڤي ستروس يحيل، من أجل تفسير ظاهرة تعدد وتنوع أشكال الثقافة البشرية، إلى ما يمتلكه العقل البشري من قدرة كبيرة على التأليف والتركيب والتحويل، إنطلاقاً من مبادىء وعلاقات ضرورية محددة، على غرار ما هو عليه الأمر في

---

(١) Edmund Leach, *Lévi-Strauss*, Seghers, Paris, 1970. p.66. 79. 80.

اللغـة. فليست تلك الأشكال سوى نماذج وصيغ صادرة عن الإمكانيات اللاشعورية نفسها؛ أي البنيات اللاشعورية باعتبارها خصائص أساسية للدماغ البشري. وتماثل المسألة بلعبة الشطرنج؛ فقواعد هذه اللعبة ثابتة ومحـدودة، ولكن أشكال وصيـغ المباريـات التي يمكن أن تنتج عن تلك القواعد، كثيرة جداً.

وإذا كانت أشكال الثقافة البشرية تصدر عن الأصل نفسه؛ أي عن إمكانيات لاشعورية لعقل بشري ثابت الهوية دوماً، فكيف يفسر إختلاف مضامينها؟ بالنسبة لليفي ستروس، إن الإختلاف من حيث المضامين، لا يرجع إلى العقل البشري الثابت الهوية، بقدر ما يعـود إلى عوامـل ومؤثرات خارجية: إن تباين الظروف والمعطيات الخارجية التي قد يوجد فيها ذلك العقل، يكون هو السبب.

وقد كتب في هذا السياق: «. . . إن كل طفل يحمل معه، ومنذ ولادته، وفي شكل جنيني، الرصيد الكلي للإمكانيات. وكل ثقافة، وكل حقبة تاريخية تختار من ذلك الرصيد بعضاً منه تستبقيه وتطوره. إن كل طفل يحمل معه، وفي شكل بنيات ذهنية أولية، مجموع الإمكانيات التي تملكها البشرية منذ الأزل، والتي تستعملها في تحديد علاقاتها بالعالم وبالآخرين»[1]. ونفهم من هذا النص أن رصيد الإمكانيات العقلية اللاشعورية، كلي وثابت ومتساو عند الجميع، وذلك لأنه يرجع إلى الطبيعة (= الوراثة البيولوجية)، بينما الإتجاه الذي قد تستخدم فيه تلك الإمكانيات هو الذي يتغير؛ لأنه يرجع إلى الظروف التي تفرض على المجتمعات البشرية نوعاً من «الإختيار» القسري لثقافاتها.

فإذا كان العقل البشري الثابت الهوية، هو الذي يؤلف جميع صيغ وأشكال الثقافة البشرية انطلاقاً من مبادئه الضرورية اللاشعورية، فهو يقوم بذلك في ظروف، وأحداث، ومعطيات خارجية دائمة التغير. وهذه المعطيات متضافرة، هي التي تشكل مضامين أشكال الثقافة البشرية المختلفة والمتنوعة؛ هي التي تجعل المجتمعات البشرية «تختار» لاشعورياً، ما يمكن أن يستخدم من الإمكانيات الموجودة بالقوة عند كل إنسان. فكأن العقل، بفضل إمكانياته اللاشعورية، قادر على القيام بجميع الأدوار ما عدا اختيار الدور الذي يتعين عليـه القيام بـه. . فذلـك تفرضـه الصدفـة والأحداث والتاريخ. كتب ليڤي ستروس في هذا المعنى «. . . لا شيء في أي جهاز ذهني كيفما كان يحتم بأن يبين عن إمكانياته وقدراته في لحظة معينة دون أخرى، وأن يسخرها في اتجاه معين دون آخر»[2].

هكذا يؤكد ليڤي ستروس، ما قاله ديكارت، بأن العقل هو أعدل قسمة بين الناس، وإن كان يقصد بالعقل البنيات اللاشعورية. ومن خلال هذا المنظور، فإن جميع الشعوب البشرية، ومن بينها بالطبع تلك التي توصف بأنها بدائيـة أو متخلفة، تكـون مالكـة للإمكـانيات والمؤهـلات العقلية اللاشعورية نفسها، ولكنها تستخدمها في نواح مختلفة تبعاً للظروف التي قد توجد فيها. ومن هنا لا يحق القول، حسب ليڤي ستروس، بأن هناك ثقافات متقدمة، وأخرى متخلفة، وأخرى بدائية. وقد كتب في هذا السياق: «من بين شبكة الإمكانيات المتاحة للمجتمعات البشرية، فإن كل مجتمع قد قام

---

(١) البنيات الأولية للقرابة، ص ١٠٨.

(٢) Cl. Lévi-Strauss, *Du miel au cendres*, Paris, Plon, 1966, p.408.

باختيار ما، وإن تلك الإختيارات جميعها لا تقبل المفاضلة بينها، إذ هي كلها تتعادل»[1].

إن هذا التفسير الذي يقترحه ليفي ستروس لظاهرة تعدد واختلاف الثقافة البشرية، يرسم في الأفق معالم هدفين أصبحت الأنثربولوجيا البنيوية تتبناهما: الهدف الأول هو إيجاد مبدأ ضروري تفسر إنطلاقاً منه، جميع مظاهر الواقع البشري، الإجتماعية والتاريخية والثقافية. وقد تمثل هذا الهدف في أطروحة هوية العقل البشري الثابتة. أما الهدف الثاني، فهو يتفرع عن الأول ذاته، وهو التأكيد على وحدة الجنس البشري. فذلك الاختلاف ليس متأصلاً في العقل، وإنما هو ناتج عن «الإختيار» القسري واللاشعوري الذي تقوم به الشعوب البشرية، ضمن ذلك الرصيد من الإمكانيات المتاحة لها، وذلك لمواجهة ظروف وعوامل خارجية.

وهل يصح الكلام عن اختيار، وخاصة إذا تذكرنا بأننا في سياق نظرية لا تتردد في التأكيد منذ البداية، بأن البنيات العقلية تخضع لحتمية مطلقة؟ واحد من أمرين: إما أن هذا «الإختيار» يتحدد من خلال الإكراهات والضغوط اللاشعورية ذاتها، وفي هذه الحالة نكون خاضعين لتلك الإكراهات خضوعاً تاماً عندما نتوهم أننا نختار. وإما أن الأمر يتعلق بإمكانية حقيقية للإختيار، وفي هذه الحالة الثانية، لا يبقى هناك مجال للقول، بأن مصير الإنسان وقدرته على الإبداع والإبتكار، تتحكم فيهما تلك البنيات اللاشعورية تحكماً مطلقاً.

ونحن نميل، بصدد هذه المسألة؛ أي مسألة «الإختيار»؛ إلى تبني الموقف النقدي الذي يشكك في القيمة العلمية التي يمكن أن تعطى لنظرية تفسر الإختلاف الثقافي والإجتماعي بالإختيار اللاشعوري. فلا شك أن الحديث عن «الإختيار» في سياق لاشعوري، نعلم مسبقاً أننا نجهل فيه تماماً الأسباب الحقيقية الحافزة، هو من قبيل التعتيم[2]. وفضلاً عن ذلك، فإن إشكالاً آخر لا يلبث أن يظهر، وهو لا يقل أهمية عن الإشكال الأصلي: لماذا «اختارت» شعوب ومجتمعات بشرية معينة، من ذلك الرصيد الطبيعي للإمكانيات العقلية اللاشعورية، إمكانيات يسرت لها السير في الطريق الذي أنتج العلم والتقنية، بينما «فضلت» شعوب أخرى، إمكانيات أخرى، أدت بها إلى أن تقتصر على إنتاج، وإعادة إنتاج الفكر الخرافي والسحري؟.

## ١٧ ـ عن الإختلاف الثقافي والنزعة العنصرية

قد يكون من العادي أن تتعاون بعض أشكال الثقافة البشرية فيما بينها على الرغم من كونها مختلفة، أو أن تتجاهل بعضها بعضاً عن قصد. ولكن عندما يصبح الإختلاف الثقافي ذريعة للتعصب العنصري، ولنزعة التفوق والإمتياز العرقي التي تنشر فكرة عدم التكافؤ والمساواة بين الثقافات البشرية، فعندئذ يكتسي المشكل طابعاً آخر، وتنجم عنه إسقاطات أخلاقية وسياسية،

---

(١) *Tristes tropiques*, op. cit., p.416.

(٢) Pierre Fougeyrollas, *L'obscurantisme contemporain*, Paris, Spag-papyrus. 1983. p.30. aussi: Charles Parain: «Structuralisme et histoire» in *La Pensée* (revue française) no°135. 1967. p.48.

وأنواع من السلوك المادي والمحتقر لثقافة الغير. وهنـا يصبح السؤال المحـرج، عن العلاقـة بين الإختلاف الثقافي وتعدد الأجناس والسلالات البشرية، سؤالاً ملحاً.

ولقد اهتم ليڤي ستروس بالفعل، بهذا الإشكال الذي ظل موضوعاً حاضراً في كتاباته طيلة ثلاثة عقود من السنين، من سنة ١٩٥٢ إلى سنة ١٩٨٣. وقد اعتمد، في نقاشه لهذا المشكل على أطروحة هوية العقل البشري الثابتة التي أسهبنا في تحليلها سابقاً. وقد تبلور تفكيره في هذا الإشكال بصفة أساسية في موقفين اثنين: الأول عبّر عنه في كتابه السلالة والتاريخ (١٩٥٢)، والثاني ظهر في كتابه النظر من بعيد (١٩٨٣). وبين الموقفين يلاحظ النقاد ما يشبه القطيعة.

أما عن الموقف الأول، المعـروض في السلالـة والتاريـخ[1]، فهو ينتقـد فيه بقـوة التصور العنصري الذي يربط بين ظاهرة التعدد والإختلاف الثقافي، وبين الإختلاف العرقي والسلالي، ربطاً ضرورياً، ويحاول تقويض الإدعاءات العلمية التي يستند إليها. وقد اعتمد انتقاد ليڤي ستـروس لذلك التصور، على الأفكار الرئيسية الثلاث الآتية:

أ ـ نفي وجود أية علاقة مباشرة وضرورية بين تقدم وإزدهار الثقافات البشرية، وبين ما يـدعى بالتفوق والإمتياز العرقي.

ب ـ إبراز الطابع النسبي للقيم والمعايير التي يتم بواسطتها تصنيف الثقافات البشرية في خانـات «التقدم» و«التخلف».

ج ـ التأكيد على أن الإزدهار الحضاري والثقافي، لا يمكن أن يتحقق إلا في ظروف تلاقح الثقافات وتفتحها على بعضها بعضاً. فالتواصل والتعاون بين المجتمعات البشرية من خلال ثقافاتهـا، يعد مصدراً للإثراء المتبادل.

لقد أكد ليڤي ستروس بوضوح تام، بأن العزلة والإنكماش، يؤديان حتماً إلى الجمود والعقم الثقافي. وارتأى أن الواجب الكبير الملقى على عاتق البشرية يتمثل في ضرورة الإبتعاد عن كل نزعة عنصرية تحصر الإمتياز والتفوق في سلالة معينة من البشر، وفي ثقافة معينة، وكذلك في الإحتراز من النزعات الخصوصية الضيقة. فمن المستحيل في نظره، أن ينفرد أي جزء من البشرية وحده، بامتلاك صيغ وحلول عامة يمكن أن تنطبق على الجميع. لقد كتب في ص ٧٣ من هذا النص بأن «... أكبر مصيبة، وأفظع عاهة يمكن أن تبتلي بها جماعة بشرية ما، وتحول بينها وبين تحقيق طبيعتها كاملة، هي أن تعيش منعزلة».

وقد عاد من جديد، في سنة ١٩٨٣، إلى إحياء النقاش حول المشكل نفسه، وذلك في كتاب النظر من بعيد[2]. ويبرر هذه العودة بعامل نضج الرؤية، وبظهور دراسات حديثة في ذلك الميدان،

---

(١) Cl. Lévi-Strauss, *Race et Histoire*. Paris, Gonthier, 1977.
والكتاب عبارة عن محاضرة ألقيت سنة ١٩٥٢، بمناسبة السنة الدولية لمناهضة العنصرية المنظمة من طرف اليونسكو. وقد أعيد نشره بعد ذلك في ١٩٦٧ و ١٩٧٧. كما تم إلحاقه بالجزء الثاني من الأنثربولوجيا البنيوية.

(٢) وبصفة خاصة في الفصل الأول من هذا الكتاب، الذي يحمل عنوان «السلالة والثقافة». وهو عبارة عن محاضرة ألقيت سنة ١٩٧١ في المناسبة نفسها التي ألقيت فيها المحاضرة السابقة حول «السلالة والتاريخ».

بحيث أن المشكل الثقافي قد تحرر بالفعل من «مجال التأمل الفلسفي والوعظ الأخلاقي»، وأصبح مسألة اختصاص واختصاصيين! [١]. وفضلاً عن تلك التبريرات، فإن إثارة النقاش من جديد حول علاقة الإختلاف الثقافي بالإختلاف السلالي والعرقي، كانت مناسبة لمناقشة مواقف مدرسة علم الإجتماع البيولوجي «التي تلحق الثقافة بظاهرة التطور البيولوجي». إذ ليست الثقافة من منظور هذه المدرسة سوى مجموعة من الأجهزة لتمكين الأفراد من إعادة إنتاج الميراث العرقي والسلالي، والحفاظ عليه.

ويتبين لنا عند الإرتسامات الأولى، أن ليفي ستروس يظل متمسكاً بموقفه السابق إذ أنه ينفي أن تكون هناك أية علاقة دائمة وضرورية بين التطور البيولوجي والإزدهار الثقافي، ويرفض أن يعد التطور الثقافي مجرد ظاهر ثانوية ملحقة بالتطور البيولوجي. وبدلاً من الفكرة التي تقول بأن الثقافة وأشكالها، ترجع إلى عوامل عرقية وراثية، يتساءل عما إذا لم يكن مفهوم «السلالة» ذاته من إبداع وابتكار الثقافة! ونقرأ له في هذا المعنى: «. . . إن أشكال الثقافة التي يتبناها البشر هنا وهناك؛ وكذلك أساليب حياتهم، التي سادت في الماضي أو تلك التي تسود الآن، تحدد اتجاه وإيقاع تطورهم البيولوجي أكثر مما تتحدد بهذا الأخير» [٢]. إن التطور البيولوجي ربما أدى، عند بداية ظهور البشرية، إلى العمل على انتقاء بعض السمات والخصائص التي كانت وراء ظهور الثقافة عند الإنسان: مثل القدرة على السير منتصباً، والمهارة اليدوية، وإرسال الأصوات، والتواصل بواسطة الرموز، وقابلية الحياة ضمن الجماعة. . . إلخ. ولكن التأثير سرعان ما ظهر في الاتجاه المعاكس عندما نشأت الثقافة، حيث أصبحت هي التي تقوي وتدعم تلك السمات والخصائص، وتحافظ عليها. وحسب هذا التأويل يكون مضمون السلالة والعرق منتوجاً ثقافياً أكثر مما هو حقيقة بيولوجية.

وحول الفكرة نفسها، نقرأ في ص ٤٠ من النص نفسه:

«. . . إن ما تحدده الوراثة عند الإنسان، هو فقط الاستعداد العام لاكتساب ثقافة ما. أما تلك التي تصبح ثقافته بالفعل، فترجع إلى ظروف ميلاده وما يحيط بها من مصادفات؛ وإلى المجتمع الذي سيتلقى فيه تربيته». أي أنها ترجع إلى الأحداث والظروف الخارجية. . . وفي عبارة مختصرة. . . إلى التاريخ. ولا ننكر أن مضمون هذه الفكرة يعد مساهمة قيمة في مناهضة التعصب الثقافي والعنصري، لأنها تؤكد على أن الإختلاف الثقافي، على الرغم من كونه ظاهرة واقعية لا يمكن تجاهلها، يرجع إلى عوامل تاريخية وظرفية، أكثر مما يعود إلى عوامل وراثية.

ولكن هذا الموقف لم يستمر، واعتراه التذبذب والتردد، حيث يلاحظ النقاد أن رفضه للنزعة العنصرية، لم يعد جازماً ولا قطعياً كما كان من قبل. بل يذهب بعضهم [٣]، إلى حد القول بأن هناك

---

(١) النظر من بعيد، ص ٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٦، وكذلك ص ٥٩.

(٣) أنظر في هذا الصدد، دراسة فرانسوا دوس، «ليفي ستروس، مؤسس البنيوية». مجلة المنار، عدد ٦، ١٩٨٥. ص ١٤٣. وكذلك: Emmanuel Terray, «Face au racism», *Magazine Littéraire*, n° 223, 1985, p.54.

بالفعل نوعاً من القطيعة بين الأطروحة التي دافع عنها في السلالة والتاريخ، وتلك التي أصبح يتبناها الآن. ومن المؤكد أن ليفي ستروس يفاجئنا في المقدمة الجديدة التي كتبها لمجموعة الأبحاث المنشورة في النظر من بعيد، بما يمكن اعتباره تراجعاً صريحاً عن موقفه السابق، يبرره بعامل تقدم سنه الذي جعله أكثر واقعية. إنه، عندما يعرّف النزعة العنصرية، يقول عنها بأنها «. . . مذهب يزعم أن السمات والخصائص الذهنية والأخلاقية، التي توسم بها جماعة من الأفراد. . . تعد نتائج ضرورية لموروث بيولوجي مشترك». لا يلبث أن يستثني منها «. . . موقف الأفراد أو الجماعات، الذين يدفعهم تمسكهم وإخلاصهم لبعض القيم، إلى أن يتبنوا، إن جزئياً أو كلياً، توجهاً سلبياً وغير متجاوب مع قيم أخرى». فلا إثم هناك في أن يرفع «أسلوب معين في الحياة فوق جميع الأساليب الأخرى»(١). ألا نستشف من هذا الموقف الجديد إزاء مشكل الإختلاف الثقافي، أن قدراً ما من معاداة وكراهية الآخرين وثقافاتهم والنفور منهم أصبح مشروعاً، بل ضرورياً؟.

وماذا عن فضيلة تلاقح الثقافات البشرية فيما بينها، وانفتاحها على بعضها، التي اعتبرت من قبل مصدر إثراء وازدهار؟ ماذا عن تلك الفضيلة التي طالما امتدحها في السابق، واعتبرها شرطاً لازماً لكل ازدهار ثقافي؟ لقد بدأت الآن تتلاشى أهميتها، وفقدت جاذبيتها، ولم تعد في نظره سوى عامل من العوامل التي أصبحت تهدد الخصوصيات الثقافية بالإندثار! إن الخطر الكبير الذي صار اليوم يتوعد البشرية، حسب ليفي ستروس، يتمثل في هذا التجانس الكبير، والتشابه المتزايد، بين أنماط وأساليب الحياة والتفكير والمواقف، نتيجة لإنهيار جميع الحواجز بين الثقافات، وسقوط جميع العراقيل أمام التواصل بين المجتمعات البشرية! إن هذا التواصل المفتوح في عصرنا بين الثقافات البشرية، بعيداً عن كل الحدود، سيؤدي، إن عاجلاً أو آجلاً، إلى القضاء على الخصوصيات والهويات الثقافية.

ولعل الأغرب، بل الأدهى من ذلك كله، هو أن ليفي ستروس أضحى يعتبر ما تخوضه البشرية الآن من نضال من أجل المساواة، وضد جميع أشكال التمييز العنصري، وكأنه موجه ضد مصلحة البشرية ذاتها. وعباراته في هذا السياق خالية من اللبس: «. . . لا نستطيع أن نخفي أن النضال ضد جميع أشكال التمييز العنصري، يندرج في التيار نفسه الذي يقود البشرية نحو حضارة عالمية مدمرة لتلك الخصوصيات القديمة، التي يعود إليها الشرف والفضل في إبداع القيم الجمالية والروحية»(٢). ولا ينسى، في هذه المناسبة، أن يسدي نصائحه للبشرية: فهي إن كانت تحرص على ألا تتحول إلى مجرد مستهلك عقيم للقيم التي أبدعتها في الماضي؛ وألا ينحصر إبداعها الثقافي في أعمال هجينة وفظة، فعليها أن تسعى باستمرار إلى الحفاظ على نوع من العزلة، وانقطاع التواصل والتفاهم فيما بينها.

وهذه هي العبارة المثيرة التي جعلت الكيل يطفح كما يقال، وولدت تساؤلات وشكوكاً حول

---

(١) النظر من بعيد، ص ١٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٧.

حقيقة موقف ليفي ستروس من الإختلاف الثقافي والتمييز العنصري: «**على البشرية أن تتعلم من جديد... أن كل إبداع حقيقي يتطلب عدم الإنصات إلى نداء القيم الأخرى المغايرة، ومواجهتها بنوع من الصمم، يمكن أن يبلغ حد رفضها، بل حتى إنكارها**»[1]. والظاهر، في نهاية المطاف، أن تلك هي التضحية الواجب بذلها، والثمن الباهظ المتطلب دفعه من أجل الحفاظ على بعض الإختلافات والخصوصيات الثقافية. ولا يمنع هذا الموقف بالطبع، أن يظل ليفي ستروس مناهضاً للتمييز العنصري وللتعصب الثقافي، بل داعية لنزعة إنسانية جديدة كما سنرى ذلك في فصل لاحق. ألا يتأكد لنا الآن... وبالملموس، أن المساهمة التي «يمكن أن يقدمها العالم الإثنولوجي لحل المشكل العرقي، تافهمة وعديمة الجدوى» كما يعترف بذلك ليفي ستروس نفسه في ص ٤٤ من **النظر من بعيد**؟.

---

(١) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

# الفصل الثاني

## عن التاريخ كملاذ أخير للنزعة الإنسانية

«. . . لا يرتبط التاريخ بالإنسان؛ ولا بأي موضوع كان (. . .) ويتوجب رفض معادلة مفهوم التاريخ بمفهوم البشرية؛ تلك المعادلة التي تفرض من أجل هدف معيّن، يتمثل في اعتبار التاريخ ملاذاً أخيراً لنزعة إنسانية متعالية».

ليڤي ستروس، الفكر المتوحش، ص ٣٤٧

١ ـ يقترن نقد البنيوية للنزعة الإنسانية غالباً ـ إن لم نقل دائماً ـ بنقد التاريخ كسيرورة وكمجال لفعاليات الإنسان وأهدافه وتطلعاته. ويذهب ذلك النقد أحياناً إلى حد تقويض مفهوم التاريخ ذاته، ونفي كل دلالة يضفيها عليه الإنسان. وقد ثبت أن الأنثربولوجيا البنيوية لا تشذ عن هذه القاعدة؛ بل يجوز أن نقول بأنها لا تعمل إلا على تأكيدها وتأصيلها. وبالفعل، فإننا نقرأ في النصوص السجالية التي كتبها ليڤي ستروس حول إشكالية التاريخ، ونستشف من خلال سطورها، أن التاريخ يثيره إلى درجة الإزعاج، وليس ذلك فقط لأنه يدعي بأنه معرفة موضوعها البحث في الماضي البشري وإعادة إنشائه كما حدث، ولكن أيضاً لكونه أصبح المقولة الفلسفية الكبرى التي هيمنت على الفكر الغربي منذ القرن التاسع عشر، وأصبحت بالتالي أسطورة عصرنا الحديث.

ومن اليسير أن نلاحظ، بأن من بين أبرز وأهم الانتقادات التي انصبت على الأنثربولوجيا البنيوية، وحتى قبل فترة الستينات التي شهدت جدالاً حاداً بين أنصار البنيوية وأنصار الفلسفة ذات النزعة الإنسانية؛ هناك انتقاد أساسي يتركز على موقفها من التاريخ؛ يمكن أن نلخصه في العبارات التالية: إن المنهج البنيوي الذي اعتمده ليڤي ستروس، ونمط المعقولية الذي يفضي إليه، يتأسسان على العلاقات المتآنية، فهو بالتالي يعمل على إقصاء مفهوم الزمان، أو على إلغائه تماماً، وينتقص من قيمة التاريخ، ويرجع التطور والتقدم إلى مجرد إحساس ذاتي بالاستمرارية والتعاقب، يستشعره أفراد يقعون فريسة لوهم الإتصال التاريخي ولميثولوجيا الماضي.

وبصرف النظر عن مدى صحة تلك الإنتقادات، يكاد يكون هناك إجماع من طرف النقاد على أن علاقة الأنثربولوجيا البنيوية بالتاريخ ظلت دائماً محاطة باللبس والتأرجح[1]؛ تترواح بين الترديد، في

(١) تعددت النصوص التي تطرق ليڤي ستروس فيها لمسألة العلاقة بين الأنثربولوجيا البنيوية والتاريخ، ولكن أهمها =

مناسبات عديدة بأنها تكن له احتراماً كبيراً وتصون له حقوقه ولا تضمر له سوءاً؛ وبين العمل الدؤوب على نسف مسلماته وأسسه، وعلاقاته بفعاليات البشر. ها هو ليفي ستروس مثلاً، يعلن في الدرس الإفتتاحي، الذي ألقاه سنة ١٩٦٠ في الكوليج دوفرانس، بمناسبة توليه لكرسي الأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية: «... يؤخذ علينا أحياناً أننا نتجاهل التاريخ، ولا نخصص له في أبحاثنا سوى حيز ضئيل، حقاً إننا قلما نلجأ إليه، ولكننا نحرص دائماً على الإحتفاظ له بحقوقه»[١]. ولا شك أننا هنا أمام موقف مسالم ومطمئن، لولا أن ليفي ستروس لا يثبت عليه طويلاً، وسرعان ما يناقضه في مناسبات أخرى حيث يقول: «...بأن التاريخ في مجتمعاتنا قد حل محل الميثولوجيا وهو يؤدي الوظيفة ذاتها»[٢]، وبأنه لا «...يعتقد أن هناك معنى للتاريخ»[٣]، أو «...أن تطور البشرية له معنى»[٤]. فهل هذا ما يعنيه بعبارة: الإحتفاظ للتاريخ بكامل حقوقه؟.

ونعرف أن ليفي ستروس يبرر مواقفه النظرية المعادية أو المناوئة للتاريخ، بأنها نشأت عنده كتمرد ورد فعل من طرفه، ضد اتجاه بارز في الفكر الفرنسي المعاصر، أصبح يبالغ في الإعلاء من شأن المعرفة التاريخية، ويولي أهمية كبرى للبعد التطوري والزماني ـ وكأن بإمكان هذا البعد أن يؤسس نمطاً متميزاً من التعقل والمعقولية أرقى وأنجع من ذلك الذي يوفره المنظور التزامني والبنيوي، لأنه أقرب إلى طبيعة الإدراك الإنساني. ويؤكد في هذا السياق، أن جل ما قام به لمعارضة هذا الإتجاه، هو البرهنة على أنه من المستحيل قيام معرفة تاريخية لما يتوهم أنه مستمر ومتصل؛ وأن التحليل البنيوي يقترح بديلاً يتمثل في نموذج أفضل للتعقل والفهم، يقتصر على دراسة الإنتظامات، والعلاقات المتزامنة داخل حالة معينة[٥].

٢ ـ وغير خاف هنا أن الاتجاه الذي يقصده ليفي ستروس، والذي يثيره ويزعجه، يتمثل بصفة أساسية في الفلسفة الوجودية وفي الفنمنولوجيا، والفلسفة التأويلية Herméneutique، والبنيوية التكوينية، وجميع القراءات والتأويلات الماركسية المعاصرة ذات النزعة الإنسانية والتاريخية. ولعل ما يستثير حفيظته بشكل خاص، في نمط المعرفة التاريخية الذي يحظي باهتمام ذلك الاتجاه، هو أنه ـ في نظره ـ يظل أسيراً لنزعة تطورية لا أسس علمية لها. فالفهم والتعقل فيه يقومان على

---

= خسب رأينا هو:

أ ـ دراسة تحت عنوان «التاريخ والإثنولوجيا» نشرت سنة ١٩٤٩، وضمها فيما بعد (١٩٥٨) إلى الجزء الأول من الأنثربولوجيا البنيوية. وعاد إلى نشرها من جديد (١٩٨٣) بعد مراجعة وتعديل، وذلك في مجلة «Annales» العدد ٦. ب ـ مقال Diogène couché، نشر في مجلة الأزمنة الحديثة، عدد ١١٠، آذار/ مارس ١٩٥٥، وفيه خلاصة للأفكار المعروضة في كتابه السلالة والتاريخ (١٩٥٢)، وردود على مجمل الانتقادات التي وجهت إليه. ج ـ الفصل التاسع من كتاب الفكر المتوحش (١٩٦٢)، الذي يحمل عنوان «التاريخ والجدل». د ـ حوار تحت عنوان: «Dans la poubelle de l'histoire», Dans: *De près et de loin.* Paris, Edition Odide Jacob. 1988. p. 168 +...

(١) *Anthropologie Structurale II.* p. 24.

(٢) *Magazine Litteraire,* n° 223, 1985. p.42.

(٣) *Le Point,* n° 582, 1983. p.80.

(٤) *Le Nouvel Observateur,* Novembre 1980.

(٥) *La Pensée Sauvage,* p. 339. Revue *Esprit,* Novembre 1963. p.618.

البحث عن المصادر والأصول، والأشكال الأولى الماضية؛ وعلى تتبع مراحل النشأة والتكون، والعمل على كشف اتجاه التطور ومعناه، وادعاء إمكانية توظيف ذلك واستثماره في فهم أفضل للإنسان ولعالمه، يمكنه من تحسين شروط وجوده، وتغيير أوضاعه اللاإنسانية. وما يسعى ليڤي ستروس إلى إبرازه باختصار هو: أن المعرفة التاريخية، أصبحت في عصرنا تستجيب لمطامح الفكر النضالي والإيديولوجي، أكثر مما تستجيب لشروط ومتطلبات المعرفة العلمية.

إن الفكر المناضل غالباً ما يسرف في الإشادة بالتاريخ، لأنه يظل دائماً واعداً بآمال التحرر والتغيير. كما أن ذلك الفكر يتطلع إلى أن يكشف له التاريخ بأن هناك بالفعل تقدماً للبشر، وللعلم وللعقلانية؛ وأن هناك معنى إنسانياً لمسيرة التاريخ. وهذه الأفكار هي بالذات ما ينفيه ليڤي ستروس ويعتبره محض أوهام: فالمعنى الذي يضفيه البشر على الأحداث التاريخية، ليس في نظره، سوى «أسطورة» حديثة يؤمن بها مثقفو اليسار، لأنهم يتوهمون أنهم منظّرو التاريخ وصانعوه. ولكن مهمة «رجل العلم» تقوم في فضح ذلك الإدعاء، والكشف عن طابعه الوهمي[1].

٣ ـ مهمة «رجل العلم»، الذي يتقمصه هنا دون شك العالم البنيوي ليڤي ستروس، تقوم إذن في العمل الدؤوب والحثيث على تقويض أسس ودعائم التاريخ بالتدريج، أي خطوة... خطوة! ولا بأس أن تتظاهر الخطوة الأولى في هذا السبيل، بالتودد إلى التاريخ وإبداء الغيرة عليه، فتكتسي فقط طابع الحذر والتشكيك المنهجي، على أن تأتي الضربة القاضية فيما بعد. وبالفعل فإن عالمنا يكتفي، عند مناوشاته الأولى مع التاريخ، بإبراز الصعوبات المنهجية التي تعترض المعرفة التاريخية، ومحدوديتها، مما يحول بينها وتحقيق مطمح أن تصبح علماً شاملاً لتطور المجتمعات البشرية.

ويبدأ نقد ليڤي ستروس للتاريخ بعرض تلك الصعوبات المنهجية. وأولاها تتمثل في كون المؤرخ يوجد دائماً، خلال ممارسته لعمله، في حاجة ماسة إلى الوثائق والشواهد المكتوبة، وإلى أحداث بارزة وتحولات كبرى يتخذ منها نقط استناد ومعالم يستعين بها في محاولاته لإعادة تركيب أحداث الماضي. وإذا كان هذا الشرط متوفراً في بعض المجتمعات البشرية، فهو مفقود حتماً في مجتمعات بشرية أخرى؛ مجتمعات يندر أن تقع فيها أحداث وتحولات كبرى، كما أن الكتابة منعدمة فيها. والتاريخ لا يمكن أن يمدنا عن هذه المجتمعات إلا بمعلومات ذات قيمة هزيلة. والنتيجة التي تبرز هنا هي أنه لا يمكن دراسة جميع المجتمعات من «وجهة النظر التاريخية، بسبب افتقاد الغالبية العظمى منها للوثائق المكتوبة»[2].

ويؤكد ليڤي ستروس، بأنه لا يمكن التغلب على تلك الصعوبة بتجاهلها، أي بالتهرب من مواجهتها بذريعة أن الشعوب والمجتمعات البشرية التي تجهل الكتابة، وتعاني فقراً في الوثائق المكتوبة، هي شعوب توجد على هامش التاريخ، وتوصم بالتالي بالنقص والتخلف. فإذا جاز التحدث عن نقص، فهو يوجد بالأحرى في محدودية المعرفة التاريخية ذاتها؛ وليس بالتأكيد في مجتمعات بشرية معيّنة لا تتوفر فيها شروط المعرفة التاريخية. إن تدارك النقص موكول بالطبع إلى الأنثربولوجيا البنيوية التي تهتم أساساً بما لا يفكر الناس عادة في «... تثبيته على الحجر أو تدوينه على

---

(١) الفكر المتوحش، ص ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

(٢) *Anthropologie structurale I*, p. 31. *Esprit*, Nov. 1963. p.618. *Anthropologie structurale II*, p. 348.

الورق»[1]، ويجب أن نفهم هنا: **المظاهر العامة للاشعور الكامنة في أشكال التنظيم والتواصل الاجتماعي والثقافي.**

وربما كان مما يعطي أهمية للتاريخ بالنسبة للبشر، أن بعض أحداث الماضي تظل حاملة ـ لفترة زمانية معينة ـ للدلالة نفسها، بالنسبة لأفراد لم يعيشوا بالضرورة تلك الأحداث، ولا عاصروا زمن وقوعها. وعلى الرغم من ذلك فإنها تظل عندهم تستأثر بالاهتمام وبالاعتبار، وهي أبعد ما يكون عنهم، وقد تقدر المدة الزمنية التي تفصلهم عنها بالقرون. ويمكن أن نذكر في هذا السياق الثورات الكبرى والأحداث الدينية الحاسمة التي غيرت مجرى تاريخ البشرية. ولكن ليفي ستروس يرد هذه الدلالة الإنسانية لأحداث التاريخ، ضد التاريخ نفسه. وفي منظوره، إذا كانت هناك بالفعل دلالة للأحداث التاريخية تستمر عبر الأجيال، فإنها ليست ذات مضمون واحد، بالنسبة لجميع الفئات والطبقات الاجتماعية، إذ كل واحدة منها، تتعاطف مع هذا الحدث التاريخي أو ذاك تبعاً لمشاغلها ومشاكلها الحاضرة، ويعني ذلك بأن المعرفة التاريخية لا تتسم فقط بكونها محدودة وجزئية، فهي أيضاً، وفي أغلب الحالات، متحيزة ومنحازة؛ وأن كتابة التاريخ لا يمكن أن تكون موضوعية ولا محايدة. **فالتاريخ إنما يكتب دائماً من أجل غاية ما! (الفكر المتوحش، ص ٣٤١).**

وبالإضافة إلى تلك «النقائص» التي تلازم المعرفة التاريخية، هناك عيب آخر لا يفارقها: **إنه الإنتقاء والتقطيع**. فليس الحدث التاريخي معطى مباشراً وجاهزاً؛ إنه ينشأ ويركب قطعة قطعة، من طرف المؤرخ في ظروف تحتم عليه بالضرورة أن يلجأ إلى الإنتقاء. إن التاريخ ـ من حيث المبدأ ـ هو إعادة إنشاء وتركيب ما وقع فعلاً، وهل ذلك بالممكن والمتيسر؟ يؤكد ليفي ستروس بأن الحدث التاريخي يؤول في حقيقة الأمر إلى مجموعة كبيرة من الوقائع الفردية والنفسية، يترجم كل واحد منها حالات لاشعورية خاصة، بحيث يستحيل على المؤرخ ومهما حرص على ذلك أن يلم بجميع التفاصيل والظروف التي أحاطت بالحدث، وسيضطر في الأخير إلى الوقوف عند وقائع معينة حتى لا يتيه في تقصي العلل والأسباب إلى ما لا نهاية له. **محكوم على التاريخ إذن أن «ينتقي ويختار»**.

٤ ـ لقد أشرنا سابقاً إلى أن ليفي ستروس يردد في عدة مناسبات ومواقف سجالية، بأن الأنثربولوجيا البنيوية «تحترم» التاريخ وتعتبره بحثاً يكمل ويتكامل مع ما تقوم به هي من أبحاث. وسنعمق الآن تحليل هذا الرأي. حسب ليفي ستروس، إن تكامل الأنثربولوجيا البنيوية والتاريخ يظهر بصفة خاصة في أن التاريخ يعرض تطور المجتمعات البشرية من خلال البعد الزماني، بينما تعرض الأنثربولوجيا البنيوية تلك المجتمعات باعتبارها مشتتة في المكان، ولا تشكل حلقات مرتبطة فيما بينها أو متعاقبة. إنهما معاً متكاملان ومتعادلان. ولكن أنصار التاريخ، أو بالأحرى أنصار فلسفة التاريخ، يعطون الأولوية والامتياز للبعد الزماني، الذي يؤسس في نظرهم نمطاً من التعقل أرفع شأناً، وأرقى من ذلك الذي يقدمه البعد التزامني. ويحاول ليفي ستروس توضيح ذلك: إن الأشكال الاجتماعية التي يعرضها الأنثربولوجي تبدو وكأنها معزولة ومنفصلة عن بعضها، بينما الفلاسفة

---

(١) **الأنثربولوجيا البنيوية، I، ص ٣١.**

يتوهمون أنه بفضل البعد الزماني يمكن إعادة تركيب تلك الأشكال الاجتماعية وكأنها حلقات مستمرة ومتصلة . . . تماماً مثلما يحدث لنا عندما نشعر بحياتنا الخاصة كحلقات متتابعة يتصل بعضها ببعض، بحيث أن البعد التاريخي يبدو وكأنه يلتقي مع ميل طبيعي عند الإنسان.

وهذا «الوهم الذاتي» هو الذي يجعل الفلاسفة يصفون التاريخ بأنه «ذاكرة الإنسانية»، وبأنه يمكن من إدراك التغير ذاته كواقع حقيقي، وبالتالي من تأسيس معرفة تاريخية تقوم على الإتصال والاستمرارية. ويؤكد ليڤي ستروس أن تلك محض ادعاءات وأوهام تغذيها الفلسفة ذات النزعة الإنسانية. إذ ليس لهذا التصور الفلسفي عن التاريخ أي موضوع واقعي يقابله. وما تقدمه المعرفة التاريخية، ليس في الحقيقة متصلاً ولا مستمراً، بل هو عبارة عن صور ووقائع منتقاة ومعزولة عن بعضها، قد تم اختيارها وتصنيفها وفق منظورات فكرية وتأويلية، ومصالح طبقية، وقد ربطها المؤرخ بخيوط مصطنعة بحيث بدت وكأنها متسلسلة ومتلاحقة بفعل قانون العلة والمعلول.

ويخلص ليڤي ستروس إلى التأكيد بأن «الإستمرارية التاريخية المزعومة تتخذ مظهر الحقيقة والواقع، بواسطة التحايل والخداع»، وهذا التاريخ الذي يقال بأنه شامل ومتصل، ليس في النهاية سوى تجميع للأحداث، وتوضيب لعدة تواريخ جزئية ومحلية، يضم من الفجوات والإنقطاعات ما لا يستطيع أي تحايل إخفاءه. إن التاريخ عبارة عن «مجموع منفصل ومتقطع، مكون من عدة ميادين تاريخية، لكل منها إيقاعها وتواترها الخاص» (الفكر المتوحش، ص ٣٣٤ ـ ٣٤٥). وهكذا، بعد التشكيك في القيمة العلمية للمعرفة التاريخية، وإغراق الحدث التاريخي في التفاصيل التي لا يمكن إحصاؤها مثلما فعل السفسطائيون عند إنكارهم للحركة، وبعد إفراغه من كل دلالة موضوعية، ونفي ارتباط التاريخ بالبشر وبفعالياتهم؛ بعد تفكيك التغير والاستمرارية إلى لحظات متآنية؛ بعد تلك العمليات متضافرة، يستمر ليڤي ستروس في إبداء الإحترام للتاريخ، والقول بأن التحليل البنيوي لا «يرفض التاريخ» ولا «يولي ظهره له»؛ وأنه باعتباره أبحاثاً تنصب كلية على البنيات، ينحني «إجلالاً أمام عظمة وفراغ الحدث»![1].

٥ ـ ونتساءل الآن عن المكانة «اللائقة» التي يخصصها ليڤي ستروس للتاريخ، ونستطيع أن نقف عليها من خلال تحليل عناصر المقارنة التي يعقدها بين الأنثربولوجيا البنيوية والتاريخ؛ تلك المقارنة التي يبدو أن الهدف منها، ظاهرياً على الأقل، هو التوفيق بينهما، وإبراز مدى تكاملهما وإمكانيات التعاون بينهما. وإذا ما قفزنا على بعض التفاصيل، وعلى عبارات المجاملة تجاه التاريخ، أمكننا أن نقول بأن تلك المقارنة تبرز الفكرة التالية: **إن التاريخ يهتم بالمظاهر الواعية للحياة الاجتماعية، في حين أن الأنثربولوجيا البنيوية تهتم بشروط الإمكان اللاواعية، التي تسمح بوجود تلك الظواهر.**

وفي هذا السياق، فإن ليڤي ستروس، عندما يحدد الاختلاف الأساسي بين التاريخ والإثنولوجيا، يحيل إلى عبارة شهيرة لكارل ماركس تقول: «. . إن البشر يصنعون تاريخهم ولكنهم

(١) Claude L. Strauss. *Du miel au cendres,* op. cit., p.408.

يجهلون أنهم يصنعونه»[1]. ويقترح أن نعتبر الشطر الأول من العبارة يحدد موضوع التاريخ، بينما يدل شطرها الثاني على موضوع الإثنولوجيا. التاريخ يتأسس إذن على مسلمة أن البشر يصنعون، أو على الأقل يساهمون عن وعي في صناعة الأحداث التي يعيشونها، وعن تصميم وإرادة. فهو يعتمد على التأويل الواعي الذي يعطيه البشر لحياتهم ويفسرون بواسطته ما يقع في عصرهم من أحداث، وما يبدو في أنظارهم أنه أسباب حقيقية لتلك الأحداث. ينظم التاريخ معطياته استناداً إلى المظاهر الواعية للحياة الإجتماعية، بينما تنظم الإثنولوجيا معطياتها اعتماداً على الشروط اللاواعية لتلك الحياة. مجال التاريخ في نهاية الأمر هو الوعي، بينما مجال الإثنولوجيا هو اللاوعي.

ما تهتم به الأثنولوجيا - كما أشرنا إلى ذلك سابقاً - يختلف عن كل ما يفكر الناس عادة في تثبيته على الورق أو على الحجر. إنها تتطلع إلى اكتشاف الحقيقة العميقة المتخفية، للظواهر الاجتماعية والثقافية الواعية التي تستأثر باهتمام التاريخ؛ تلك الحقيقة التي يبدو أن إدراكها يستعصى على الوعي التاريخي ذاته، ويفلت من قبضته. ويمكن القول من خلال هذا المنظور لعلاقة التاريخ بالإثنولوجيا، أنه إذا كان التاريخ يدرس تطور الواقع البشري، فإن الإثنولوجيا تدرس شروط إمكان هذا الواقع نفسه... ألم يقل ليفي ستروس بأن مشروعه يهدف إلى إعداد قائمة للإمكانيات اللاشعورية التي عنها ينشأ الواقع في جميع أحواله وأشكاله؛ أي أنها باختصار تريد أن تدرس الشروط اللاتاريخية لقيام التاريخ؟.

واضح الآن أن الاثنولوجيا، من خلال هذه المقارنة، تدفع بالتاريخ إلى مستوى ظاهرة ثانوية وملحقة بالظواهر اللاشعورية التي تهتم بها. فمكانته ترجع إذن إلى الإمكان وإلى الاحتمال. ومهمته تنحصر في إحصاء جميع عناصر بنية ما؛ وفي تقديم المادة الأولية التي تعمل عليها الإثنولوجيا. مكانة التاريخ هي باختصار، أن يظل خادماً مطيعاً للتحليل البنيوي، ذلك التحليل الذي يضع أمام التاريخ «... قائمة للمسالك الممكنة، والتاريخ وحده هو الذي يستطيع تعيين المسلك أو المسالك التي تم اجتيازها بالفعل»[2]. ولعل المفارقة المثيرة التي أسفرت عنها تلك المقارنة، والتي لم تغب عن ذهن ناقد يعد من المناصرين للأنثربولوجيا البنيوية، تكمن في أن الرغبة التي عبر عنها ليفي ستروس للتوفيق بين التاريخ وبين فرع تخصصه السابق الذكر، قد انتهت إلى تدعيم مكانة الأنثربولوجيا البنيوية على حساب الإنتقاص من قيمة التاريخ، إن لم نقل على أنقاضه[3].

٦ - وربما كان من باب التمني فقط، الإعتقاد بأن «احترام» ليفي ستروس للتاريخ سيتوقف عند هذا الحد! ويبدو أن هذه المكانة التي خصصها للتاريخ، وعلى الرغم من ضآلة أهميتها لم يتنازل

---

(١) الأنثربولوجيا البنيوية، ص ٣٠. نذكر هنا، بأن هذه العبارة في صيغتها الأصلية التي كتبها ماركس في مقدمة كتابه عن انقلاب لوي بونابرت (١٨٥٢)، تقول: «إن البشر يصنعون تاريخهم بأنفسهم، ولكنهم لا يفعلون ذلك على هواهم، وفي ظروف يختارونها هم أنفسهم، بل في ظروف معطاة وموروثة مباشرة من الماضي... إن تقاليد جميع الأجيال الغابرة تجثم بثقلها على أدمغة الأحياء».

(٢) Cl. Lévi-Strauss, «Histoire et ethnologie». *Annales*, nº 6, 1983. p. 1229.

(٣) Jean Pouillon, «L'œuvre de Claude Lévi-Strauss», in *Race et histoire*, p.117.

له عنها عن طيب خاطر أو عن اقتناع عميق. وكأن ما ينشده في نهاية المطاف هو الإلغاء التام للتاريخ. ويترسخ عندنا الإعتقاد بالفعل بأن التاريخ كتطور للمجتمعات البشرية وفقاً لقوانين، وبمبادرات ومساهمات الشعوب، ليس فقط ما يؤرق بال ليفي ستروس، ويدفعه بالتالي إلى الدعوة إلى إلغائه وتقويضه، بل إنه يهدف أيضاً إلى نفي واقعية الزمان نفسه.

وغير خاف أن مفهوم الزمان الذي تعتمده الأنثربولوجيا البنيوية يختلف جذرياً عن المفهوم الذي يقوم عليه التاريخ: زمان الأنثربولوجيا زمان ميكانيكي كزمن الساعة الحائطية، يقبل التكرار والإعادة إلى ما لا نهاية له، ولا يعرف تراكماً للتجارب البشرية، وليس له اتجاه ولا معنى. إنه على عكس زمان التاريخ الذي تعتريه جميع تلك النقائص[1]. ولا يمكن من منظور زمان الأنثربولوجيا البنيوية أن يحدث جديد في التاريخ، فالأحداث والوقائع التاريخية التي نعتقد أنها تحمل الجديد وغير المتوقع، ليست سوى صيغ وأشكال ممكنة تنتج عن مجموعة ثابتة ومحددة من التحويلات والتأليفات البنيوية، توجد مبادئها في قوانين العقل البشري نفسه، وبدون شك في المادة ذاتها[2]. وليس ما نعتقد أنه تطور في الزمان سوى تحقق لبعض تلك الإمكانيات اللاشعورية بفعل عامل الصدفة وحدها. زمان الأنثربولوجيا البنيوية أشبه بشاشة كبرى تعكس باستمرار بعض الخصائص الأساسية للعقل البشري، وبالتالي للعالم الفيزيائي.

هكذا يتأكد أن الأنثربولوجيا البنيوية تلغي الزمان، وتقصي البعد الزماني من محاولات تعقل وتفسير الظواهر البشرية، وتعلق واقعية التطور التاريخي وتضعها موضع شك وارتياب. أما المبررات والأسباب التي تقدم، فمن الواضح، أنها لم تعد تنحصر في التحفظ والتشكيك في إمكان قيام معرفة تاريخية موضوعية؛ لم تبق مجرد مبررات يفرضها الحذر المنهجي. إن رفض ليفي ستروس للتاريخ أصبح يتأسس الآن على أطروحة فلسفية هي أطروحة ثبات واستمرارية هوية العقل البشري خارج الزمان والمكان: فهذا العقل الذي، تمثّل الواقع دائماً وعبّر عنه بنيوياً، بالكيفية نفسها، وبالدرجة نفسها من الإجادة والإتقان، لا يمكنه أن يتغير أو يتطور.

وتصدر عن هذه الأطروحة نتائج أخرى في سياق رفض التاريخ وتعليق مفهوم التطور، وربما كان من أبرزها إبطال فكرة التقدم، سواء على المستوى الإجتماعي والثقافي، أو على المستوى العقلي. حقاً إن ليفي ستروس يدافع عن نفسه ضد هذه التهمة: تهمة تقويض فكرة التقدم، ويؤكد بأنه لم يقم سوى بإضفاء الطابع النسبي عليها، ونقلها من مرتبة مقولة عامة عن التطور البشري، إلى مقولة خاصة بالفكر الغربي، وبالمجتمع الغربي[3]. إن ما يرفضه هو أن تنظم المجتمعات البشرية

---

(١) الأنثربولوجية البنيوية، ج ١، ص ٣١٤؛ ج ٢، ص ٢٥ - ٢٦.

(٢) يتبادر إلى ذهننا الآن هذا الخاطر: إذا سلمنا - افتراضاً - بأن بالإمكان علمياً، إحصاء ومعرفة قوانين كيفية عمل واشتغال العقل البشري، هل يصبح من المشروع إسناد وظيفة صناعة الأحداث التاريخية إلى العقول الإلكترونية، بحيث يمكن أن تعقد عليها الآمال نفسها التي عقدت على وعي بشري تبين أنه «مخادع» وعلى إرادة انكشف أنها «واهمة»؟.

(٣) الأنثربولوجيا البنيوية، ج ١، ص ٣٦٨.

وترتب في سلم واحد للتقدم، بحيث يحتل كل مجتمع فيه درجة مخصصة له أمام، أو خلف مجتمع آخر. بالنسبة إليه، ليس هناك نظام كوني للتقدم، كما أن ليس هناك معنى واتجاه للتاريخ.

ولكن هذا الدفاع ضد تهمة تقويض فكرة التقدم، يهتز ويتداعى من الأساس، عندما نتذكر ما قاله ليفي ستروس نفسه استناداً إلى أطروحة ثبات هوية العقل البشري، من أن المجتمعات البشرية في اختياراتها تتعادل ولا يمكن المفاضلة فيما بينها؛ وبأن العقلية التاريخية والعقلية اللاتاريخية تتعادلان، وهما معاً حالتان نسبيتان صادرتان عن النموذج اللاتاريخي نفسه، أي ذلك الرصيد الثابت للإمكانيات العقلية اللاشعورية؛ وأن بالإمكان اكتشاف تطابق بين المنطق الذي يحكم الفكر الأسطوري، والمنطق الذي يحكم الفكر العلمي، إذ هما لا يمثلان مرحلتين غير متساويتين من تطور الفكر البشري، بل إنهما متعادلان؛ وإن الإنسان قد «أحسن التفكير دائماً»[1]. ومن الواضح أن ليفي ستروس أصبح يؤكد باسم البنيوية بأن العقل البشري ثابت ولا يتقدم أو يتطور، وليس له تاريخ... وأنه كان «هناك» دائماً وسيظل على حاله على الدوام! إنه إذن ينكر بصراحة ما نسميه بالتقدم العقلي... وهذه مسألة يجب أن نتوقف عندها قليلاً.

٧ ـ يرفض ليفي ستروس بالفعل، كل تفسير تكويني وتطوري للعقل البشري؛ كل تفسير يتأسس ـ ضمنياً أو صراحة ـ على فرضية أن هذا العقل يتقدم وينمو تدريجياً عبر التاريخ، ويكشف باستمرار كيفيات جديدة وأصيلة لإدراك الواقع وتمثله والتعبير عنه، وينمي بالتالي قدرات كان يمتلكها منذ البداية... إنه يؤكد أن العقل البشري، باعتباره أساساً بنية صورية وعلائقية لاشعورية، لا ينمو ولا يتطور، وهو يحافظ على هويته باستمرار ويفعل ويؤثر في كل العصور بالكيفية نفسها. وقد حاول الباحث الفرنسي موريس جودلييه[2] أن يعزز هذه الأطروحة من خلال جعلها تتوافق مع ما تقوله بعض النصوص الماركسية. لقد قدم تأويلاً يقول، بأن موقف ليفي ستروس من مسألة تقدم العقل البشري، يقترب كثيراً من موقف ماركس نفسه، الذي يعتبر أن الفكر في بنيته الصورية Structure formelle، لا يتطور وليس له تاريخ، وهو يتخذ أحوالاً مختلفة حسب المضامين التي يقدمها له التاريخ.

أما النص الذي يستشهد به، فهو هذه الفقرة من رسالة لكارل ماركس: «... بما أن تقدم الفكر يعود إلى الظروف، وهو في الوقت ذاته عملية ترجع إلى الطبيعة؛ فإن الفكر كإمكانية حقيقية للإدراك، يجب أن يحافظ على هويته باستمرار، ولا يمكن أن يتغير إلا بالتدريج، وتبعاً لمستوى التطور، وكذلك حسب درجة نمو العضو الذي يتم التفكير بواسطته»[3]. ولكن م. جودلييه لا يخفي أن تأويله هذا يثير المفارقة التالية: من ناحية أولى هناك تأكيد على أن البنية الصورية للفكر تظل هي هي عبر التاريخ، ومن ناحية ثانية، فإننا نلمس أن هناك تقدماً بالفعل من ملاحظتنا لتغير الأفكار

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٢٥.

(٢) Maurice Godelier, *Horizon... II*, op. cit., p. 300.

(٣) K. Marx, Lettre de 11 Juillet 1868. In *Horizon II.* p. 293, 296.

والأنظمة، وتقدم العلوم والمعارف. وعلى الرغم من انتباهه لهذه المفارقة فإنه يغض الطرف عن الإلتباس الذي يحيط بموقف ليفي ستروس.

إن هذه الفقرة من مراسلة ماركس السابقة الذكر، لا تحسم نهائياً في أطروحة ثبات هوية العقل البشري، بشكل يتوافق تماماً مع تأويل جودلييه. حقاً، إن النص - كما هو واضح - يرجح إمكانية التقدم التدريجي للفكر، ويربطها بمستوى التطور التاريخي، وبدرجة نمو عضو التفكير عند الإنسان؛ أي الدماغ والجهاز العصبي. وهذه مسألة لا يمكن القول بأن أطروحة ليفي ستروس تقبلها، لأنها تصر على التأكيد صراحة على ثبات العقل البشري، الذي يرادف عنده اللاشعور المقولي، وعند جودلييه البنية الصورية للفكر، ولكن ليفي ستروس نفسه يسعفنا بما يلقي الضوء على موقفه، وذلك عندما يقول: «. . . إن ما نسميه تقدم العقل البشري، أو على أية حال تقدم المعرفة العلمية، ما كان ولن يكون أبداً، شيئاً آخر غير تقويم لبعض التقطيعات، وقيام ببعض التجميعات، وتحديد لبعض الإنتماءات، واكتشاف مصادر جديدة داخل كلية مقفلة ومتكاملة»(١).

يتأكد لنا الآن، أن أطروحة ليفي ستروس تذهب إلى أن البشر لا يحققون أي تقدم على مستوى العقل وقدراته؛ فهم لا يزالون، في العمق، على ما كانوا عليه منذ البداية، ولا يختلفون عن ذلك إلا فيما هو عرضي وسطحي. وحتى هذا الإختلاف الظاهري، ليس مصدره طبيعة العقل نفسه، بل المضامين المختلفة التي يضعها أمام العقل، تاريخ احتمالي كان بالإمكان ألا يحدث إطلاقاً.

٨ - وفضلاً عما تقدم، فإن تشكيك ليفي ستروس في واقعية التطور التاريخي، وفي فكرة التقدم البشري على المستوى العقلي والاجتماعي يعتمد كذلك على تبرير آخر؛ على حجة أخرى يمكن وصفها بأنها حجة أخلاقية: فإذا سلمنا بفكرة التطور والتقدم، فإن الفكر «البدائي» و«الأسطوري» و«المتوحش» سيصنف في مرحلة غابرة وسحيقة من تاريخ البشرية تجاوزتها الآن تماماً؛ أي أنه سينسب إلى طفولة البشرية الضاربة في القدم. وفي هذه الحالة لن تكون لهذا الفكر أية أهمية بالنسبة لما حققه الفكر العقلاني والعلمي من إنجازات كبرى، وقد يسهل الإنزلاق من هذه النتيجة، إلى تبني موقف يحتقر الشعوب والمجتمعات البشرية، التي لا يزال هذا النمط من التفكير سائداً فيها.

إن بعض النصوص التي كتبها ليفي ستروس، في سياق سجاله ضد التاريخ وضد فكرة التقدم، توحي بالفعل بأن هذا الهاجس الأخلاقي هو الذي يوجه موقفه، وتريد أن تلفت أنظارنا إلى القيمة الأخلاقية التي تتضمنها أطروحته التي لا تريد أكثر من إعادة الاعتبار للفكر «المتوحش»، . . أكثر من التأكيد بأن ذلك الفكر دائم الوجود وضروري. إنها في نهاية الأمر تحاول الدفاع عن فكرة أن الموقف الرافض للتاريخ ولفكرة التقدم، ينسف كل أسس التمييز والمفاضلة بين أنماط التفكير البشري، ويضع حداً لكل ضروب التفرقة بين البشر ومجتمعاتهم وثقافاتهم(٢).

---

(١) ليفي ستروس، من مقدمة لأعمال مارسيل موس، ص ٤٨.

(٢) Cl. L. Strauss, *Du miel au cendres*, p. 406-408. aussi Cathérine Clément, *Lévi-Strauss ou la structure et le malheur*. Paris, Séghers, 1985. p.135.

وقد تكون لهذه الحجة الأخلاقية دواعيها النبيلة، ولكن التضحية المطلوب بذلها هنا باهظة الثمن: إنكار كل مظاهر التقدم البشري سواء على مستوى المجتمع، أو على مستوى العقل والعلوم والمعارف؛ والإشادة بمظاهر التخلف باعتبارها «اختيارات» لها إيجابياتها وهي تتعادل ولا يمكن المفاضلة بينها. وهنا نتساءل: هل الإعتراف بأنه قد برز دائماً عبر التاريخ البشري، عبر المآسي والثورات والحروب والتحولات العسيرة، خط واتجاه لتطور البشرية... هل يعني ذلك الإعتراف احتقاراً للشعوب التي تجد نفسها عاجزة عن اللحاق بذلك الاتجاه والإنضمام إليه، أو انتقاصاً من قيمة تجارب شعوب أخرى فضلت سلوك طرق أخرى؟ إننا نلاحظ بأن الشعوب البطيئة النمو والتطور لا تستطيع إنقاذ «الأصالة» التي طبعتها على ثقافتها الشروط الجغرافية والظروف التاريخية، إلا بمقدار ما تملك من إمكانيات وقدرة وإرادة على استيعاب المكتسبات العلمية. وفي حالة العكس، فإنها إما تتعرض للإبادة، وإما للذوبان المشوه في المجتمعات المتقدمة. أوليس هذا دليلاً آخر، على أن فكرة التقدم أضحت الآن بالفعل مقولة عالمية للتطور البشري؟.

إن التردد في التصديق على هذا الدليل، يعني القبول بفكرة أن العقل البشري الذي أنتج البنيوية ذاتها، وساهم في خلق الظروف النظرية التي أتاحت لليفي ستروس أن يكون قطباً من أقطابها المشهورين، أصبح اليوم عاجزاً ـ وهو في مرحلة عالية من مراحل تطوره ـ عن تقديم تفسير لأصله ولنشأته، مقتصراً على ترديد هذه النتيجة التي توصل إليها بعد مشاق جمة وجهود مضنية: إن وظيفة العقل الأساسية لا تخرج عن التكرار والإعادة وبأن الإنسان و«منذ آلاف السنين، لم يتوفق إلا في إعادة وتكرار نفسه»[1].

٩ ـ لقد وقّعت الأنثربولوجيا البنيوية على محضر توقف العقل البشري عن التطور والتقدم، وبالمناسبة نفسها على محضر وفاة التاريخ! هذا التاريخ الذي اختزلته إلى تراكيب وتحويلات لنماذج لاشعورية ثابتة تنزع عن الممارسات والأفعال البشرية كل صفات المبادرة والإبداع والمسؤولية. وإذا كان صحيحاً أن أفعال الإنسان قد ظلت محددة ومقيدة، فإن الإنسان استطاع كذلك، بفضل ذكائه وإرادته، أن يتصرف ويقوم، من داخل تلك الحدود نفسها، بمبادرات في اتجاه ما يرى فيه أنه «أفضل» وبالتالي تقدماً. ولولا مجهوداته التي لم تتوقف في هذا المضمار، لظل قابعاً في مرحلة معينة من تطوره، ولما كان هناك بالفعل تطور تاريخي للإنسانية.. بل ولما وصلنا إلى العصر الذي تحاكم فيه البنيوية التاريخ! إن العقـل كما يقـول جان بياجي، يكون أكثر تشريفاً وتكريماً عندما ينظر إليه على أنه نتاج لبناء متواصل ومفتوح، بدلاً من أن يختزل إلى مجموعة من الخطاطات والبنيات اللاشعورية الثابتة. ولعله قد تطور بالفعل، من «الحيوان، أو من الرضيع البشري، إلى الإثنولوجيا التي أسسها ليفي ستروس»[2].

ونكون الآن قد وصلنا، من خلال التحليلات السابقة إلى الخلاصة التالية: إن الجهود التي

---

(١) مدارات حزينة، ص ٤٥٢.

(٢) J. Piaget, *Le structuralisme*, P.U.F. Paris 1979. p.84.

بذلها ليفي ستروس، في أبحاثه وسجالاته من أجل توضيح علاقة الأنثربولوجيا البنيوية بالتاريخ، لم تفض فقط إلى التشكيك في القيمة العلمية للمعرفة التاريخية، وفي خلع وتبديد «الهالة الصوفية» عن التاريخ من خلال قطع علاقاته بإرادات البشر ونواياهم؛ بل لقد انتهت بكل بساطة إلى الطعن في واقعيته ذاتها، واعتبرته مجرد هيجان وطفاوة على سطح الواقع والأشياء.

وربما لم يكن حرياً بنا أن نتوقع من ليفي ستروس الإعتراف والتصديق على واقعية التاريخ، وحقيقة التفاعلات بين العصور، وأهمية دور المبادرات البشرية، فذلك يقتضي أن يعترف أيضاً بأن للتاريخ معنى واتجاه وعللاً فاعلة حقيقية... وتلك مفاهيم بات من الواضح أنها سيئة السمعة في الفلسفة البنيوية. لقد كانت الكلمة الأخيرة حول التاريخ هي أنه أسطورة الفكر الفلسفي الحديث؛ أسطورة وظيفتها إعادة إنتاج حلم أن يكون المستقبل مخالفاً للماضي وللحاضر... وحاملاً لوعود الخلاص والتحرر؛... أن يبقى المستقبل معيناً لا ينضب من الأمل والرجاء ومن الدلالات التي تمد الإنسان بعزائه اليومي. إن التاريخ كأسطورة، هو في نظر ليفي ستروس الإعتقاد بأنه مسيرة لتقدم البشرية ومجال للانعتاق والتحرر وملاذ أخير للنزعة الإنسانية.

وسيعرف هذا الموقف المناهض للتاريخ، الذي أسفرت عنه الأنثربولوجيا البنيوية، رواجاً كبيراً في أوساط مثقفي فلسفة «موت الإنسان»، ولن يتردد جيل المنتسبين إلى «الثقافة الجديدة» والمنبهرين بها، من الانتقال به إلى درجة أعلى من التطرف، بحيث يعلنون بأن التاريخ هو مجرد اشتغال للبنيات الموضوعية بدون مبادارات إنسانية، أو «مسيرة بدون ذات» على حد تعبير ألتوسير، أو سريان مجهول لا يعد بأي غد، كما يقول ميشيل فوكو.

# الفصل الثالث

## البنيوية بين الوعد والوعيد

«... ولأنها - الأنثربولوجيا البنيوية - تجعل الإنسان يلتزم في آن معاً على مستوى البحث الموضوعي، وعلى مستوى الإنشغالات الأخلاقية... ؛ ولأنها نزعة إنسانية لا تنفصل عن العلوم الاجتماعية والطبيعية، فلربما تصبح ذلك الفرع العلمي، الذي تنبثق عنه حكمة إنسان الغد».

*Les Annales*, n° 129, 1961, p.17.

«... ما جدوى الفعل، إذا كان الفكر الذي يرشد الأعمال يفضي بنا، في النهاية، إلى اكتشاف غياب المعنى؟».

مدارات حزينة، ص ٤٤٧

«... أليست صورة مشهد مراحل الغروب هي صورة البشرية نفسها، ومن ورائها صورة جميع مظاهر الحياة (...) بعدما تكون قد أطلقت آخر أنوارها الإصطناعية؟».

الإنسان العاري، ص ٦٢٠

### I - عن مساهمة البنيوية في فلسفة «موت الإنسان»

على ضوء تحليلاتنا في الفصلين السابقين، لنظرية الثقافة في الأنثربولوجيا البنيوية، ولمحاكمتها للتاريخ، يتعزز ما نذهب إليه من أن أبحاث ودراسات ليڤي ستروس المعتمدة للمنهج البنيوي قد أسفرت بالفعل عن أفكار ومواقف، تصب في اتجاه تجريد الإنسان من كل خصوصية تميزه ككائن اجتماعي وثقافي وتاريخي: فهي ترفض الإعتراف له بذات تمثل كياناً واقعياً؛ وتنتقص من قيمة وعيه الذي تعتبره كاذباً ومخادعاً، وتنفي أن يكون متمتعاً ولو بقدر نسبي من الحرية في مجال المبادرة والإبداع؛ ولا تكترث كثيراً بمشاعره وعواطفه، وتفرغ كلامه من المعنى والقصد. وباختصار، يصح القول بأنها تقصي كل ما يتأسس على قاعدة الذات والذاتية. وعلينا الآن أن نعمق تحليل هذه القضايا... واحدة واحدة.

أ - تغض الأنثربولوجيا البنيوية الطرف عمداً عن الإنسان كذات لها كيان واقعي، يملك مقومات الوعي والإرادة والقدرة النسبية على المبادرة والإبداع. فالذات كقوام لتلك الصفات هي طفل الفلسفة المدلل الذي «طالما حال دون القيام بأي عمل جدي، لرغبته المستمرة في الإستئثار

وحده بكل اهتمام»[1]. وفضلاً عن كون الذات «مذمومة» و«ممقوتة» كما ورد في خاتمة مدارات حزينة، فلا مكان لها بين «النحن» واللاشيء»، بل حتى هذا «النحن» ليس سوى مظهر! وفي سياق ملاحقة الذات نفهم انتقادات ليفي ستروس اللاذعة للخطابات الفلسفية، التي تشيد بثراء مكنونات هذا «الكنز الفقير»، والتي تفضل «ذات بدون معقولية»، بينما العلم البنيوي يعترف بوجود «معقولية بدون ذات»، ويرفض أن يسقط في حبائل بداهات الأنا المزعومة؛ إنه يقصي الذات كلياً، ويعتبرها مجرد محل لإشتغال البنيات، و«وظيفة ما بدون واقع خاص بها».

ب ـ ولا تشاطر الأنثربولوجيا البنيوية، على أية حال، رأي الفلسفة التي تعتبر الوعي ميزة الإنسان وأحد مقومات ذاته. فليس الوعي بالنسبة إليها، تلك الخاصية الأساسية التي تنفرد بامتلاكها الطبيعة البشرية، وقد تكون ماهية الإنسان وحقيقته. إنه في نظرها واقع زائف وخداع، والحقيقة كلها توجد في جانب تلك القوى الغامضة والبنيات اللاشعورية المعتملة والفاعلة في الأعماق. فالوعي يحيل ضمنياً إلى ذات شفافة تمتلك إرادة حرة، وقدرة على الإنتباه والتركيز، وعلى التأمل واستباق الأحداث وحدسها. وتلك محض أوهام واستيهامات النزعة الإنسانية وفلسفة الذات التي نجحت، ولفترة طويلة، في أن تبقي العلوم الإنسانية في أسرها؛ وأن تحظر عليها الاهتمام بما يكمن وراء الوعي من مظاهر اللاشعور.

ويبدو أن الحال قد تغير في الفكر المعاصر مع الثورة البنيوية، التي كشفت أن الوعي «عدو خفي»، يملك قدرة فائقة على المناورة والخداع، تجعله يشكل عائقاً حقيقياً أمام النهج الذي سنته لدراسة الظواهر الإنسانية. فأقصته من دوائر اهتماماتها، ولم تعد تكترث بنواياه وبمقاصده، وباتت تتعقبه في جميع المجالات التي يحتمل فيها وجوده. إن إقحام الوعي في دراسة وتفسير الظواهر الإنسانية والاجتماعية والثقافية، لهو فرصة لكي يتسرب إلى حقل البحث مبدأ جدلي ومتعال يبث فيه الإضطراب، ويلقي بالعتمة الكثيفة على النظام الدقيق المحايث للظواهر، ولذلك قضت البنيوية بعزل الظواهر التي تهتم بها، عزلاً تاماً عن كل سياق خارجي وعن مظاهر الوعي التي تشوبها.

وقد نتفهم ونتقبل أن تستبعد نوايا ومقاصد الذات والوعي، عند دراسة الظواهر الطبيعية مثلاً، ولكننا نعترف بأنه من المتعذر علينا حقاً، أن نقتنع بأن تغييب الوعي تماماً عن دراسة الظواهر الاجتماعية والثقافية ذاتها، يساعد على تعقل أحسن لتلك الظواهر التي من المفروض أنها نتاج لتفاعل وعي الإنسان مع الظروف والمواقف والأحداث. ولكن، ربما لا يبقى هناك أي داع للحيرة، عندما نتذكر أن غاية الأنثربولوجيا البنيوية هي إدماج الثقافة في الطبيعة!

ج ـ وموضوع حرية الإنسان وقدرته النسبية على الخلق والابتكار يعد، هو الآخر بالنسبة للبنيوية، موضوعاً شائكاً ومحرجاً. لذلك نلاحظ أن ليفي ستروس قلما يخوض فيه بكيفية مباشرة، ويفضل بالأحرى مواجهته من خلال طرق ملتوية: كأن يعمل على إثبات أن هناك حتمية مطبقة في جميع المجالات التي يسود الإعتقاد بأنها حصون منيعة ومعاقل للحرية. وكمثل على ذلك، نراه يطارد

---

(1) الإنسان العاري، ص ٦١٥.

فكرة الحرية في مجال الخيال والإبداع الأسطوري، أو نراه يتصدى بالنقد للفلسفات ذات النزعة الإنسانية التي تؤمن بأن الإنسان يملك قدراً أو هامشاً من الحرية، وتدعم إيمانها بتأويلاتها الخاصة للعلم، وللدراسات ذات الطابع العلمي. ألم نقف سابقاً، على أن المطمح الكبير للأنثربولوجيا البنيوية هو «. . . اكتشاف الضرورة الكامنة وراء أوهام الحرية»؟.

ففي مجال الإبداع الأسطوري، حيث يبدو العقل متحرراً من سائر القيود الموضوعية، وحيث يقف فقط أمام نفسه، ينساب خياله ويتدفق تلقائياً بعيداً عن كل رقابة، وتتفتق قدراته الإبداعية عن ابتكارات أصيلة. في هذا المجال بالذات، تؤكد الأنثربولوجيا البنيوية أنها كشفت عن آليات دقيقة وحتمية صارمة، وأن «خلف تلك المظاهر المزعومة للحرية توجد قوانين خفية تعمل في العمق». ولا تتردد بعد ذلك في إطلاق هذا الحكم: «إذا بدا أن العقل البشري محدد ومقيد في مجال الأساطير، فلا شك أن تلك هي حاله أيضاً، في جميع المجالات الأخرى»[1].

ويفتح ليفي ستروس، في صفحات أربع شهيرة من خاتمة كتابه **الإنسان العاري**، واجهة جديدة للتصدي لفكرة حرية الإبداع والإبتكار. والمجال هذه المرة، هو مجال الكلام والكتابة. وينصب نقده اللاذع على طائفة من الفلاسفة، لا يزالون يؤمنون بقدرة الإنسان على الخلق في المجال اللغوي، وانسياقاً مع اعتقادهم هذا، لا يتورعون ـ كما يقول ـ عن الخوض في الماء العكر؛ وعن استغلال نتائج نقاش علمي يدور بين لسانيين مختصين، وذلك أملاً في استرداد ما ضاع للذات من حقوق، وإنقاذاً لما بقي لها من أوهام الحرية[2]. إن هؤلاء الفلاسفة ـ الذين لا يذكرهم بأسمائهم، ولكن يستشف من السياق أنهم ينتمون إلى الماركسية والوجودية والفنمنلوجيا ـ ينساقون وراء أمل سرابي يعقدونه على مسألة، أن تحول الاهتمام في الدراسات اللسانية الحديثة، من اللغة كمجموع محدد من القوانين والقواعد اللاشعورية، إلى الكلام كعملية إبداعية، يعني في نظرهم شروعاً في إعادة الإعتبار إلى الذات الحرة والخلاقة، وتكفيراً عما لحقها من نبذ وإقصاء من طرف اللسانيات البنيوية.

ويؤكد ليفي ستروس هنا أيضاً، موقفه الجازم والرافض لفكرة الحرية في مجال الكلام والكتابة. فكلامنا يخضع لمجموعة محددة من القواعد اللاشعورية، وعندما نتكلم «نتوهم» أننا نقوم بذلك تلقائياً وعن حرية، بينما نحن في الحقيقة خاضعون لبنيات وجدت قبل فكرنا ذاته، وقبل ظهور فكرة ما نسميه بالمعنى Le sens : **فاللغة كلها، توجد بالقوة وبكيفية مسبقة. وقبل أي نطق أو تعبير**[3]. ولا يبقى إلا إبداء العطف والشفقة لهؤلاء البشر المخدوعين، الذين يتوهمون أنهم قادرون على التعبير عن خلجات أفئدتهم من خلال الكلام والكتابة، وأنهم يملكون هامشاً من الحرية في ذلك المجال. في حين أن حريتهم ظاهرية فقط. فهم، في العمق خاضعون للإكراه الذي يمارس عليهم، من طرف

---

(1) *Le cru et le cuit.*-op cit., p.18.

(2) والإشارة هنا موجهة إلى نقاش دار في الستينات حول نظرية تشومسكي المتعلقة بالجانب الخلاق والمبدع في اللغة: «. . . كل الدلائل والظواهر توحي بأن الذات المتكلمة تبتكر لغتها، كلما عمدت إلى التعبير عن نفسها. . . وكأن الذات المتكلمة تملك ضرباً من النحو التوليدي، الذي يسمح لها بابتكار لغتها الخاصة» انظر: N. Chomsky, «De quelques constantes de la théorie linguistique». in *Diogéne* (revue), n° 51. 1965. p.14.

(3) الإنسان العاري، ص ٦١٣.

بنيات وقوانين لاشعورية متجذرة في طبيعتهم!.

هكذا إذن، ينتقل ليفي ستروس من الإقرار بأن اللغة تخضع لبنيات وقواعد لاشعورية؛ وبأن مجموعاً محدداً من القواعد لا يمكن أن ينتج سوى خطاب محدود، على الرغم من الغنى الظاهري للتعابير التي يعتقد المتكلم واهماً، أنه قادر على صياغتها وتركيبها، ينتقل من ذلك، إلى **إعلان الإستحالة التامة لأية حرية في مجال الإبداع بالنسبة للإنسان**. ومما يلاحظ في تحليلاته النقدية، بأنه لا يناقش فكرة الحرية، من زاوية مغزاها بالنسبة لمعنى وجود الإنسان ومصيره وأفعاله، بل يكتفي بكل بساطة بإلغائها وإقصائها، اعتماداً على حتمية تلك «البنيات اللازمانية» المفترضة. وبذلك يفرغ حتى فكرة التحرر التدريجي للإنسان من معناها، ويصبح الانتقال المتدرج والنسبي من الحتمية والضرورة، إلى مجال ممكن من الحرية، ضرباً من السراب، والتاريخ البشري المتطلع إلى ذلك، أضغاث أحلام!.

وعلى الرغم من هذا النفي البنيوي الجذري لفكرة الحرية، فإن الأمل لا يفارق الفلسفة ذات النزعة الإنسانية، في أن يكون الإنسان أكثر قدرة على الخلق والإبداع مما تسمح به أحكام ليفي ستروس النهائية والمتشائمة. فماذا يمكن أن نخسر عندما نقول بأن أفق التحرر والإبداع لازال، وسيظل مفتوحاً أمام الإنسان؛ وأن التاريخ لا يزال قادراً على إظهار الجديد وغير المتوقع؟ وماذا يمكن أن نربح، عندما نستسلم ونسلم بأن هناك حتمية مطبقة على الأحياء والأشياء، وأن كل شيء يوجد متضمناً بالقوة في تلك البنيات اللاشعورية... تماماً كما تذهب إلى ذلك فلسفة أرسطو؟ لا نعتقد أن من المشروع أن نعتبر بأن كل شيء قد انتهى وحسم فيه نهائياً، يوم أن خطرت في ذهن باحث بنيوي فكرة إحصاء ووضع كشف لجميع الإكراهات الذهنية، ولجميع الصيغ والحلول الممكنة، بحيث لم يبق أمام الإنسان المحكوم بالبنيات اللاشعورية إلا أن يمتثل وينفذ! لو صح هذا الإفتراض القاتم، لتوجب بالفعل التسليم بكل بساطة، بأن التاريخ البشري قد انتهى منذ أن بدأ... وأصبح عبارة عن شبكة من البنيات والتحويلات، مقفلة، وتتضمن بالقوة كل ما يمكن أن يحدث، شاء الإنسان أم كره!.

د ـ كتب ليفي ستروس في ص ٥٠ من مدارات حزينة: «من أجل إدراك الواقع، يجب التخلي قبل كل شيء عن المعاش». وقد بقي مضمون هذه العبارة شعاراً يضعه نصب عينيه، ويلتزم به في جميع أبحاثه. وبالفعل، فإن الأنثربولوجيا البنيوية، تنزع بشكل واضح، أثناء دراستها للظواهر الاجتماعية والثقافية، إلى التجريد، وإلى استبدال مضامين تلك الظواهر وشحناتها العاطفية بنماذج صورية. إنها تتجاهل الواقع الاجتماعي، والعلاقات الاجتماعية، والمعاناة والتجارب الصميمية للإنسان، وتختزل ذلك كله في بنيات ذات طابع آلي. لقد كتب ليفي ستروس، في هذا السياق، في أحد كتبه الأخيرة، : **«أنا لا أنكر الأهواء والانفعالات والغليان الوجداني، ولكني لا أعير هذه القوى الجارفة اهتماماً كبيراً. فهي في نظري، مجرد أطياف تظهر على خشبة مسرح تتحكم فيه الإكراهات الذهنية بكيفية مسبقة»**[1].

---

(١) Cl. Lévi-Strauss, *La Potière jalouse*, Paris, Plon, 1985, p.264.

هـ ـ وبخصوص إشكالية المعنى Le sens ، لا نجانب الحقيقة إذا قلنا، بأن الأنثربولوجيا البنيوية توجد في حالة يأس منه، فهي تنكر صراحة أن يكون لكلام الإنسان مضموناً يرمي إلى الإفصاح عن مقصد أو تبليغ رسالة. وقد لا يكون هناك داع للإستغراب، عندما نتذكر بأن ليڤي ستروس، عندما تبنى النموذج اللساني البنيوي تبنى معه في الوقت ذاته مسلماته المقصية للذات والمنتقصة من قيمة الوعي، والمفككة للمعنى، . . . وذلك في طريق «تفكيك الإنسان» والتمهيد لإعلان اختفائه على المستوى النظري على الأقل!.

لقد أكد المفكر الفرنسي ميشيل فوكو، الذي كان له امتياز السبق في بلورة ذلك الإعلان عن اختفاء الإنسان؛ أكد خلال ذكره للمؤثرات التي طبعت فكره وتفاعل معها، أن جيله كله، يدين لكلود ليڤي ستروس بالاكتشاف الكبير الذي أحدث قطيعة مع الفلسفة «التقليدية» ذات النزعة الإنسانية؛ ذلك الاكتشاف الذي يتلخص في « . . . أن من المحتمل ألا يكون المعنى سوى أثر على السطح، وأن ما يخترقنا في العمق. . . فهو النسق». وكان ليڤي ستروس قد عبر بالفعل، خلال حلقة نقاش حول المضامين الفلسفية لأبحاثه، بأن المعنى من وجهة نظره ليس «إطلاقاً ظاهرة أولى؛ وهو قابل للرد والإختزال ( . . . ) وخلف كل معنى يقوم لا ـ معنى (un non-sens)، والعكس ليس صحيحاً. وأن الدلالة هي دائماً سطحية وظاهرية»[1].

المعنى في منظور ليڤي ستروس، لا يقول شيئاً، لا يوحي أو يقترح، ولا يفيد الوعي بشيء. هو مجرّد أثر عابر يطفو لحظة على سطح تركيبة من الألفاظ، ومن العناصر الصورية البكماء التي ليس في حولها أن تقول شيئاً. وفي أحسن الإفتراضات، يكون المعنى مجرد نكهة خاصة وسريعة، يدركها الوعي عندما يتذوق تركيبة معينة من العناصر. إنه لا يحيل بتاتاً إلى ما يقال أو يحدس ويفهم؛ إنه مجرد ومضة شاردة على سطح نسق صوري صامت! والإنسان يتوهم فقط أنه يضمن كلامه وسلوكه وإبداعاته، نيات وهواجس ومشاعر. يتوهم أن بإمكانه أن يحدس ويفهم، ويتفاهم ويتفهم ويتواصل بواسطة المعنى، ويوسع من خلاله أيضاً، مجال إدراكه وفهمه لذاته ولعالمه ولتاريخه وللأشياء، بل قد يموت أو يحيا من أجله. هكذا إذن، وعلى غرار تفكيك اللسانيات للغة في وحدات صوتية لا دلالة لها، ها نحن نرى ليڤي ستروس يقوم بدوره بتفكيك المعنى، واختزاله في مجموعة من العناصر المجردة التي لا صلة لها بالمضمون الحي والنابض لكلام الإنسان وسلوكه.

ألا يحق لنا الآن أن نقول بأن الكلمة الأخيرة للأنثربولوجيا البنيوية تصب بالفعل في اتجاه نفي كل خصوصية عن الإنسان؟ لقد رأيناها ترد كلياً وحدة الإنسان، وعيه وفكره وحريته وإرادته، إلى مقولة اللاشعور الكلي المجهول، اللازماني، الذي يفرض حتمية مطلقة على البشر، وعلى الأحياء والأشياء؛ وهي الآن تسلم بأن «الفكر قد بدأ قبل الإنسان»[2] وبأن الوقائع والظواهر البشرية ما هي إلا تعابير سطحية لبنيات لاشعورية تعود بدورها إلى ظواهر بيولوجية، تؤول هي ذاتها في نهاية المطاف، إلى ظواهر فيزيائية وكيميائية.

---

(١) «Réponses à quelques questions». *Esprit*, op. cit., p.637.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٤١.

الآن نستطيع أن نقول أننا نفهم جيداً عبارة ليڤي ستروس عن أن البنيوية تطمح إلى إعادة إدماج الإنسان في الطبيعة. فالإدماج يعني هنا إذابة كل خصوصية، وإرجاعها إلى العناصر الأولى؛ يعني ما كتبه في ص ٣٢٦ من الفكر المتوحش من: «إن الهدف الأخير للعلوم الإنسانية، ليس هو تكوين الإنسان، بل حله وتفكيكه». وبفضل هذا التصور لمفهوم الإدماج، يمكن القول بأن الاثنولوجيا قد تحولت بالفعل من علم يتحدد موضوعه في دراسة الإنسان وأشكال ثقافته، إلى أنطولوجيا للبنيات اللاشعورية اللازمانية التي ترد إليها الوجود البشري بمختلف مظاهره.

حقاً، إن حبنا للإنسان، وإيماننا به، ودفاعنا عنه، لا ينبغي أن يعمي أبصارنا، ويذهب بنا إلى حد نسيان وتجاهل حقيقة أنه كائن طبيعي أولاً وأخيراً، ويتوجب التفكير فيه دائماً على أنه جزء من الطبيعة؛ وأنه ليس بمقدوره إطلاقاً التحرر نهائياً من العلاقة الجدلية المتينة التي تربطه بالطبيعة. وإذا كان ينتمي بالتأكيد إلى الطبيعة، فهل من المشروع دائماً أن يفهم هذا الإنتماء في المعنى نفسه الذي نفهم من خلاله انتماء باقي الأجزاء الأخرى إليها؟ وهل يعتبر إساءة إلى الطبيعة وتنقيصاً من قدرها، الإعتراف للإنسان بقدر من الوعي وبمجال ممكن من الحرية؟ أسئلة قد تبدو ساذجة، إذا عرفنا أن مؤسس الأنثربولوجيا البنيوية لم يرق بميدان تخصصه إلى مرتبة علم، إلا بقدر ما تضاءل فيه التمييز بين ما هو إنساني وما هو طبيعي... إلا بقدر ما أفرغ الظواهر الإنسانية من مضامينها الإنسانية!(١).

## II ـ نزعة إنسانية جديدة... أم تأملات في مشهد غروب الإنسان؟

١ ـ لقد كشفت التحليلات السابقة بقدر كاف من الوضوح، أهم الأفكار والعناصر التي ساهمت بها الأنثربولوجيا البنيوية في تطوير وإغناء أطروحات فلسفة «موت الإنسان» في الفكر المعاصر. كما رسخت الإقتناع بأن معارضتها للنزعة الإنسانية أمست واضحة وصريحة، وليس ذلك فقط من خلال الإجتهاد والتأويل، بل أيضاً وبالأساس، من خلال ما تؤكده نصوص خطابها ذاته. ولكن ما يثير الإستغراب حقاً، هو أن يعلن ليڤي ستروس، بأن هذا الفرع المعرفي الجديد الذي أسسه الذي سخر فيه مناهج وتقنيات مستعارة من جميع العلوم، قد وسع كثيراً معارفنا عن الإنسان وعمقها، بل قد وجد أخيراً «المفاتيح الرئيسية لفهم اللغز البشري»(٢)، وبذلك يمكن أن يكون ذلك العلم الذي ستنبثق عنه حكمة إنسان الغد، وبالتالي مصدر إلهام لنزعة إنسانية جديدة.

إذا صح ما يقوله الخطاب الأنثربولوجي البنيوي عن نفسه، فما هو يا ترى مضمون هذه النزعة

---

(١) Cl. Lévi-Strauss, «Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines». *Revue internationale des sciences sociales*. n° 4. Paris 1964. p.66.

(٢) Cl.Lévi-Strauss, «Panorama de l'ethnologie», revue *Diogène*, n°9, 1953. p.98. in M-Lipiansky, *Le structuralisme de L-Strauss*, op. cit. p.244.

الجديدة، التي يعد بها ويحضن بذورها؟ يؤكد ليڤي ستروس بأن الأنثربولوجيا البنيوية قد أفصحت عن نزوعها الإنساني يوم أن أعلنت بأن الإنسان الغربي لا يستطيع أن يفهم نفسه حق الفهم ويعرفها حق المعرفة، ما دامت هناك شعوب بشرية على هذه الأرض، متجاهلة ومنبوذة. معبرة بذلك عن أن لا شيء يتعلق بالإنسان يجب أن يظل غريباً عن الإنسان. فاختارت بالتالي أن تبحث عن مصادر إلهامها وسط حضارات بعيدة، ومجتمعات بشرية بسيطة ومتواضعة، بقيت إلى عهد قريب عرضة للإحتقار.

وبذلك الإختيار، تكون الأنثربولوجيا البنيوية قد عرفت نفسها بأنها «نزعة إنسانية ديمقراطية»[1]، تعمل على تجديد الأشكال السابقة للنزعة الإنسانية، وتمحي ما يشوبها من نقائص، لتجعلها تكتسب أبعاداً عميقة، وتتسع لتطال البشرية جمعاء؛ وإنها نزعة إنسانية ديمقراطية، لأنها تعارض أشكال التمييز العنصري بين البشر، معارضة لا تريد أن تبقى محصورة في مستوى الاحتجاج الأخلاقي، بل أن تتدعم بالتحليل العلمي، وتعيد النظر بشكل «جذري» في تفوق العالم الغربي، وفي قيمة الحضارة الغربية. ونذكر في هذا السياق، بأن ليڤي ستروس كان قد أثار بالفعل مجموعة من التساؤلات حول قيمة ومكانة الحضارة الغربية في كتابه السلالة والتاريخ (ابتداء من ص ٥١). كما أنه أكد في ص ٣٢٩ من الفكر المتوحش، بأنه لا بد أن «... يتوفر قدر كبير من السذاجة ومن نزعة التمركز حول الذات، حتى ينشأ هناك الإعتقاد بأن البشرية بأسرها قد استقرت في نمط واحد من أنماط وجودها التاريخية أو الجغرافية».

واستلهاماً من هذا النزوع والتوجه «الديمقراطي»، تنادي الأنثربولوجيا البنيوية بضرورة احترام جميع المجتمعات البشرية، مهما بلغت درجة اختلافها ومغايرتها لأساليب حياة وتفكير المجتمع الغربي؛ وبالامتناع عن إصدار أحكام معيارية على المجتمعات البشرية من منظور سلم القيم الغربية التي ترتب المجتمعات حسب تصورها الخاص لفكرة التقدم. وأظهرت عن اقتناعها بأن البشر قد طمحوا في كل زمان ومكان، إلى تحقيق الغاية نفسها وإنجاز المهمة نفسها: إقامة مجتمع عادل تعمه المساواة والإخاء ويمكن العيش فيه بسلام. ووحدها طرق تحقيق هذا الهدف تختلف. فلا وجود هناك إذن لأي مجتمع قد بلغ الكمال، وجميع المجتمعات البشرية لها نقائصها وعيوبها، التي قد تتنافى مع القيم التي تدعو إليها.

وللنزعة الإنسانية الجديدة تطلعات أخرى، فضلاً عن ذلك التوجه «الديمقراطي» في النظر إلى الشعوب البشرية؛ فهي تسعى أيضاً، إلى تحقيق «عودة التصالح بين الإنسان وبين الطبيعة في إطار نزعة إنسانية عامة». وفي هذا السياق، فإنها عندما تدين إدعاءات التفوق والإمتياز العرقي، وتضفي طابع النسبية على العقل الغربي، فإنها لا تنسى كذلك، أن ترفض السيطرة المطلقة التي يمارسها الإنسان على الطبيعة وعلى كائناتها الحية، وتدميره لها. فأحسن طريقة للدفاع عن الإنسان ليست هي

---

(١) *Anthropologie structurale II*, op. cit. p.322.

بتره وعزله عن الباقي، وإنما إعادة دمجه مع بقية المخلوقات: **احترام الإنسان يبدأ باحترام الحياة، ولا يمكن أن يكون له مغزى بدون التضامن مع كل الأنواع الحية.**

إن النزعة الإنسانية الحقة والجديرة بحمل هذا الإسم، كما كتب ليڤي ستروس، «لا تبدأ من نفسها، بل تضع العالم قبل الحياة، والحياة قبل الإنسان، واحترام الآخرين قبل حب الذات»[1]. ومهما طالت مدة إقامة الإنسان على هذه الأرض؛ إذ هي إلى زوال في نهاية المطاف، لا يمكن أن يكون ذلك ذريعة لكي يشرِّع لنفسه الحق في تدميره للأنواع الحية الأخرى. إن الحقوق التي يدعيها الإنسان لنفسه تنبع، قبل كل شيء، من كونه كائناً حياً، وليس من كونه سيداً يهيمن على الطبيعة بدون منازع. وحقوقه تتوقف في اللحظة التي يصبح فيها وجود الأنواع الحية الأخرى معرضاً للإندثار بسبب أعماله.

وعندما ييأس ليڤي ستروس من العثور على مجتمع من المجتمعات البشرية الراهنة، تتجسد فيه أفكاره حول هذه النزعة الإنسانية الجديدة، فإن طبعه وميوله كما يقول، يرجعان به بعيداً إلى الوراء؛ إلى عصور أخرى «متواضعة جداً... فيها يتحقق الحفاظ على نوع من التوازن بين الإنسان والطبيعة، وبين أشكال الحياة المتعددة والمتنوعة، وبين أشكال الثقافات والمعتقدات والأعراف والمؤسسات»[2]. وإذا كانت تلك هي معالم الوجه الإنساني للأنثربولوجيا البنيوية، فإن لها بالتأكيد وجهاً آخر هو ما سنحاول الآن إضاءته والكشف عنه.

كتب ليڤي ستروس في ص ٤٤٧ من مدارات حزينة: «لقد بدأ العالم قبل الإنسان، وسوف ينتهي بدونه! وهذه المؤسسات والأعراف التي أمضيت حياتي في إحصائها، ومحاولة فهمها، ليست إلا نوعاً من الإزدهار العابر...». وبهذه العبارة الشجية تختم البنيوية رحلتها الأولى في عالم الإنسان. وبإمكان قارىء هذا الكتاب، أن يجد فيه عبارات كثيرة تعزف على الوتيرة والإيقاع الحزين نفسيهما. وسيلاحظ كذلك أن المؤلف لا يألو جهداً من أجل ترسيخ الإقتناع، بأن الثقافة كتنظيم للحياة البشرية داخل المجتمع، تحمل في نهاية الأمر عوامل هدم وتدمير، وبأن الحلول التي يقترحها التقدم العلمي لمشاكل البشر، ليست مثلى ومرضية... وبأن البشرية مشرفة بالتأكيد على هاوية الفناء الوشيك!.

وإذا كان القارىء من ذوي الإحساس الرقيق والمرهف وسريع التأثر، فإن مقاومته ستلين لا محالة، وستستحوذ عليه باقي حكم الكتاب: إدانة ما نسميه بالتقدم، والميل إلى التملص من المسؤوليات الراهنة، ونشدان العزاء هناك، بعيداً عن الحاضر والمستقبل، ... في الماضي السحيق، حيث البساطة والتواضع يسودان الحياة الاجتماعية للبشر! فما جدوى الفعل، إذا كان الفكر الذي هو المرشح لإرشاده وإنارته، يكتشف في النهاية، «غياب المعنى»؟ حقاً إن البنيوية لم تصل إلى هذا

---

(١) Cl.Lévi-Strauss, *L'origine des manières des tables*, Paris, Plon, 1968. p.422.

(٢) «Entretien...» in *Nouvel Observateur*, 25 Janv. 1967.

الإكتشاف الفلسفي إلا بعد جهود مضنية ورحلة شاقة في عالم الثقافة البشرية، كما يؤكد ليڤي ستروس نفسه، ذلك[1]. وهذه باقي تأملاته:

«. . . ماذا تعلمت بالفعل، من الأساتذة الذين أنصت إليهم، ومن الفلاسفة الذين قرأت لهم؛ ومن المجتمعات التي زرتها؛ ومن هذا العلم ذاته الذي يستمد منه الغرب زهوه وافتخاره؟ ماذا تعلمت غير شذرات من الدروس، إذا ما ضمت إلى بعضها، أعادت من جديد ما يقوله بالضبط الحكيم (البوذي): إن كل جهد يبذل من أجل الفهم، يحطم الموضوع الأول للإهتمام، ويقودنا إلى موضوع ثان، يتطلب بدوره مجهوداً آخر، يلغيه من أجل موضوع ثالث. . . وهكذا دواليك حتى ننتهي إلى ذلك الحضور الوحيد الخالد، حيث ينعدم التمييز بين المعنى وغياب المعنى. وتلك بالذات هي نقطة انطلاقنا الأولى. لقد اكتشف البشر هذه الحقيقة منذ ألفين وخمسمئة سنة. ومنذ ذلك الحين، وبعدما طرقت جميع السبل والمسالك، لم نتوصل إلا إلى براهين إضافية، تؤكد النتيجة نفسها التي طالما حاولنا تجاهلها».

وحين نتمعن جيداً في هذا النص، تنتابنا بعض الحيرة، ويساورنا الشك حول هوية كاتبه. فهل نحن حقاً أمام نص لذلك العالم البنيوي الشهير الذي صاحبناه طيلة الفصول السابقة؛ والذي دافع عن أن الأنثربولوجيا البنيوية هي التي تحمل لواء العلم والمادية الجديدة، اليوم؟ إن صاحب النص، كما هو واضح يستجير بالبوذية، ويتبنى صراحة طرق الخلاص والتحرر التي تقترحها: التخلي عن كل هدف وفعالية، والإشادة بالمواقف السلبية؛ ويرفض المعنى والدلالة، ويعتبر أن جميع جهود الإنسان المبذولة من أجل فهم نفسه وعالمه، والتطلع إلى تغييره، محكوم عليها بالفشل مسبقاً، وهي ضرب من ضروب العبث. تماماً كما ذكرنا بذلك فيلسوف تعرفنا عليه سابقاً. . . وهو هيدجر، وإن كان هذا الأخير ينكر أية علاقة له بالعلم!.

لقد انتهت رحلة مدارات حزينة إلى البوذية، بعدما أعلنت في البداية أنها تطلق الفلسفة وتتبنى المنهج العلمي. فهل هو لقاء الصدفة وحدها أم ترانا أمام نتيجة حتمية؟ هل هذه الخواطر والإستيهامات القاتمة والعدمية، التي باتت تهيمن على تأملات ليڤي ستروس في نهاية كتابه، تعكس حالة نفسية ظرفية مر بها الكاتب كما يقول، أم أنها تعد، على العكس من ذلك، ثابتاً من ثوابت هذا الفكر الذي ظهر في بدايته وكأنه يعد بالكثير؟[2].

إننا ننساق مع هذا الطرح الأخير، وما يبرر موقفنا هو أن الخلاصات التي انتهى إليها ليڤي ستروس في خاتمة كتابه الإنسان العاري (١٩٧١)، لا تختلف كثيراً، سواء من حيث الشكل أو من حيث المضمون، عن تلك التي قرأناها في نهاية مدارات حزينة (١٩٥٥)، إذ هي تردد بدورها النغمة

---

(١) مدارات حزينة، ص ٤٤٥، ٤٤٧.

(٢) يقول ليڤي ستروس، في حوار أجري معه في سنة ١٩٨٥: «. . . لقد مررت في بداية الخمسينات بأزمة لا تزال آثارها واضحة في الصفحات الأخيرة من مدارات حزينة. لقد سيطر علي آنذاك شعور بالعجز أمام عالم تعددت متغيراته، وأصبح من العسير على الفكر استيعابها. . . ثم هناك أيضاً مشاكلي الشخصية، لقد تزوجت للمرة الثالثة، وهذا الأمر أثر كثيراً في حياتي». «Autoportrait», in *Magazine Littéraire*, n° 223. 1985. p.20.

الشجية الكئيبة نفسها. لقد جلس المؤلف بضع لحظات للتأمل، بعدما أشرف على إنهاء رباعيته عن الفكر الأسطوري[١]. وكان مشهد غروب الشمس هو اللوحة الأخيرة التي بقيت مرتسمة في ذهنه بعد رحلته الطويلة في دراسة الأساطير. وهو المشهد نفسه، كما نعلم، الذي افتتن به في مدارات حزينة. لقد أضحى ذلك المشهد الآن، يوحي إليه بفكرة الأفول الوشيك للبشر، بعد غياب الآلهة الذي كان يؤمل فيه أنه سيمكن البشرية من التحرر، ويفسح لها طريق النعيم والسعادة. أصبح يرى فيه صورة تعبر بصدق عما ستؤول إليه الظواهر والوقائع التي أفنى وقته في محاولة فهمها. وكأن التلاشي في مشهد الغروب، هو تلك الحقيقة الخالدة التي انكشفت للمؤلف فجأة.

وخلال لحظات تأمله المتخشع، في المشهد الشفقي الذي يتضاءل أمام أنظاره تدريجياً ويتلاشى، يستعيد لغة المدارات... الحزينة حقاً! والأسلوب الوجداني نفسه الذي أضحت الآن تتخلله مناجاة مع الفلسفة والفلاسفة. وبات ذلك المشهد يوحي إليه بالخلاصة «النهائية» التي انتهى إليها من دراسته البنيوية للأساطير؛ وهي خلاصة تنطبق في نظره أيضاً على مصير الكون والطبيعة والبشر: إنهم، ومثل نسق أسطوري كبير، لم يقوموا، خلال ملايين السنين، سوى بالكشف عما لديهم من إمكانيات للتنويع والتأليف، قبل أن ينضب معينهم، ويدب فيهم الإنحطاط والتلاشي. أليست لوحة الغروب هذه هي ذاتها «صورة البشرية، ومعها صورة جميع مظاهر الحياة... بعدما تكون قد أطلقت آخر أنوارها الإصطناعية»؟[٢].

لقد أصبح هذا المشهد الشفقي؛ مشهد الغروب، مناسبة دائمة بالنسبة لليفي ستروس، في مدارات حزينة كما في الإنسان العاري، لكي يقدم باسم البنيوية، التي تتحول بقدرة قادر إلى فلسفة بعدما أنكرت ذلك في السابق، رؤية عن العالم وعن الإنسان مفعمة بروح التشاؤم والقتامة، يطغى عليها الخوف والقلق من ضآلة الإنسان، ولانهائية الكون -، أي من الإختلاف الأنطلوجي، الذي رأينا أنه الفكرة الناظمة التي توجه فلسفة التفكيك - وينعدم فيها كل إيمان بالتقدم أو بالعلم: فسدى تذهب إذن جهود الإنسان ومشاقه، ومحكوم بالعبث على أعماله وآماله وأفراحه، لأنها أضغاث أحلام، وخطوط على الرمال لا تلبث أن تندثر في عالم أصبح ذا وجه موحش وقاس.

وهكذا نصل بالفعل إلى تلك اللحظة التي يتحول فيها التفسير العلمي ذاته، بفعل سلاسة الأسلوب وسحر اللغة، إلى أسطورة للبشرية، وتتحول «نهاية الأساطير» إلى «أسطورة النهاية»، كما يقول عن حق أحد النقاد[٣]. ومن عالم وقور ومجد، انقلب ليفي ستروس إلى شاعر وفنان تفيض روحه بالمشاعر الجياشة والمرهفة، التي أطلق لها العنان كي تتفجر، بعد أن طالت فترة الكبت والإبعاد التي فرضها المنهج البنيوي، كشرط من شروط الوصول إلى الحقيقة العلمية. لقد أذعن عقل العالم في

---

(١) وكتاب الإنسان العاري هو الجزء الأخير من هذه الرباعية التي خصصها لدراسة الفكر الأسطوري. أما الأجزاء الثلاثة الأخرى فهي بالترتيب: من النيء إلى المطبوخ (١٩٦٤)، من العسل إلى الرماد (١٩٦٦)، أصل آداب المائدة (١٩٦٨).

(٢) الإنسان العاري، ص ٦٢٠.

(٣) J. Marie Domenach, «Fin des mythes ou mythe de la fin». in *Esprit,* Mars 1973. p.693, 701.

النهاية إلى صوت القلب، فبسط يد الهوى عندما أدرك الغروب، وهو الذي أدان من قبل، **العواطف والمشاعر، واستخف بلغة «الذاتية»... ذلك «الكنز الفقير» كما أسماها!**

أليس هذا النشيد المأتمي الرهيب والمؤثر، الذي يرافق وصف المشهد الشفقي، وتلك الخواطر الشجية، التي تطفح بها «خواتم» كتب ليڤي ستروس، التي تتحسر على الطابع العابر والفاني للبشر على هذه الأرض... وعلى حتمية اندثار أعمالهم وما يشيدونه فيها، تعبيراً عن «الذاتية»، بل عن ذاتية خاصة تعدي بلوعتها العالم؟ إذا كانت العاقبة بالخواتم كما يقال، فما عاد يخامرنا شك بأن ليڤي ستروس ـ في خواتمه ـ قد انساق مع الإغراءات نفسها التي طالما آخذ الفلاسفة عليها، أي أنه ارتقى بـ «هموم وانشغالات فردية ذاتية، إلى نظرة فلسفية عن الكون وعن الإنسان»[1].

وفضلاً عما تكشف عنه تلك الخواطر من حنين خجول إلى التفلسف، ومن استيقاظ المكبوت الفلسفي، فإن خطاب الأنثربولوجيا البنيوية، من خلال خواتمه على الأقل، بات يتسرب شيئاً فشيئاً إلى ميدان الفلسفة، الذي طالما سخر من رواده. لقد أكد ذلك الخطاب، في نهاية **الإنسان العاري**، بأن الحقيقة التي توصل إليها من خلال دراسته للفكر الأسطوري تعيد إنتاج المفارقة نفسها التي تؤسس مشروعية الفلسفة: أي أن بين الوجود واللاوجود لا يرجع أمر الإختيار إلى الإنسان، ذلك لأن الإنسان محكوم عليه، وإلى أن يختفي نهائياً من هذا العالم، بأن يتقبل البديهيتين معاً:

من ناحية أولى، هناك «واقعية الوجود» التي يشعر بها الإنسان بقوة في أعماقه؛ وهي التي تمنح لأعماله ومساعيه وإبداعاته المعنى والحافز، ومن ناحية ثانية، هناك «واقعية اللاوجود»، التي تحتم عليه ألا ينسى أبداً حقيقة أنه لم يكن من قبل موجوداً على هذه الأرض، وأن مقامه عليها لن يدوم طويلاً. (**الإنسان العاري**، ص ٦٢١).

لقد أدرك هذا المجهود الضخم، المبذول في دراسة ثقافة الإنسان، حدوده القصوى، وانتهى بكلمة «لا شيء... Rien»، التي نقرأها في آخر سطر من **الإنسان العاري**. وكان المفروض في خاتمة أبحاث من هذا الحجم والقيمة، أنجزت، كما تقول عن نفسها، لهدف علمي، وبمنهج علمي، أن تحث على ضرورة مواصلة البحث في الإنسان وثقافته وعالمه، بدلاً من أن ينال منها الضعف، وتقف في الأخير متأملة في مشهد غروب الإنسان المرتقب، متحسرة على مآل وأعمال هذا المخلوق التعس، ومسدلة الستار نهائياً، ومؤكدة بأنها الكلمة الأخيرة في هذا الميدان. وربما كان هناك مبرر واحد لهذا الموقف الغريب: إن مفهوم الإنسان لم يبق له معنى، وأفرغ من كل مضمون؛ وان البحث العلمي لم يعد بمقدوره أن يعد بأي شيء! ونأسف حقاً أن تكون تلك هي الرسالة الأخيرة للخطاب البنيوي، الذي طالما تظاهر بأنه واعد.

هكذا إذن، يتم الإعلان، من المنظور البنيوي هذه المرة، عن فشل جميع محاولات التراجع إلى الوراء، والبحث عن الزمن المفقود، وعن تلك البدايات المؤملة. كما يتم، في الوقت ذاته، التأكيد على أنه لم يعد بالإمكان إيجاد أية نقطة أخرى للإنطلاق من جديد. هكذا إذن، يؤول عالم البشر إلى

---

(١) *Tristes Tropiques*, p. 50. *L'Homme nu*, p. 571.

أحلام عابرة، ورؤى سرابية؛ فوداعاً أيتها البنيات... ووداعاً أيتها الثقافة؛ لقد فضلت البنيوية في النهاية الوعيد على الوعد! وهل، بعد هذه التأملات الفلسفية القاتمة حول مشهد غروب الإنسان، يستحق أن يحمل اسم «نزعة إنسانية جديدة»، خطاب أصبح ينذر، وهو في أوج عطائه، بنهاية وشيكة للإنسان وحضارته وللعالم؟.

## III ـ عن «البنيوية والشقاء»... كخاتمة

أصبح بمقدورنا الآن، بعدما أوشكنا على إنهاء هذا القسم عن الأنثربولوجيا البنيوية، كخطاب عن غياب الذات وأفول الإنسان، أن نلخص ما حاولت تحليلاتنا السابقة إبرازه: لقد كانت الفكرة المحركة لمشروع ليفي ستروس برمته، هي أن العلم البنيوي، إذا استطاع أن يكشف عن الكيفية التي يشتغل عليها عقلنا البشري، وعن القوانين التي تحدده وتشرطه، فإنه سيتوصل بالتأكيد إلى العثور على ذلك المفتاح، الذي يمكنه من فهم لغز الوجود البشري، ومن تفسير ظاهرة الثقافة. ومن المؤكد أن هذا المشروع قد تفوق في تنويع صيغ وميادين البرهنة على تلك الفكرة، واستطاع أن يقدم لنا في الأخير رؤية عن البشرية؛ ربما كانت من أكثر الرؤى التي أفرزتها البنيوية، دلالة وتماسكاً؛ رؤية تذهب إلى أن هناك هوية واحدة للعقل البشري، ثابتة عبر العصور والمجتمعات هي التي تجعل الجنس البشري واحداً ومتساوياً من حيث الإمكانيات العقلية، مهما تعددت واختلفت أشكال ثقافته.

ومما استوقف انتباهنا كثيراً في هذا المشروع، بعدما فحصنا مضامينه ومسلماته، أنه حاد قليلاً عن الطريق التي رسمها لمساره في البداية، ونسي تعهداته بالبقاء في الحدود العلمية والمنهجية التي يتطلبها البحث العلمي، كما يعبر عن ذلك النص الذي صدرنا به الصفحة الأولى من هذا الفصل من كتابنا. لقد تجاوز بالفعل وجهة النظر الأنثربولوجية البنيوية المحضة التي التزم بالبقاء في إطارها، لكي يطل في البداية، على ذلك «الأفق الفلسفي» الذي قال عنه، إنه «يلوح له من بعيد»، ولكنه سيغض الطرف عنه عمداً لأنه «يوجد خارج طريقه». ولكن تلك الإطلالة استمرت وقتاً طويلاً، لتسفر في النهاية عن فلسفة، أشرنا سابقاً إلى أهم معالمها.

لقد ظهر لنا جلياً أن مشروع الأنثربولوجيا البنيوية، لم يكتف بالبحث عن تفسير بنيوي للظواهر الاجتماعية والثقافية التي اهتم بها؛ لم يكتف بتفسير يعتمد على استخلاص بنيات الأنساق والمنظومات الثقافية، بل إنه طمح إلى أبعد من ذلك كثيراً: إلى محاولة إيجاد تفسير لتلك البنيات ذاتها، عن طريق استدلال فلسفي، لا يتوقف إلا عند مبدأ أخير ووحيد للتفسير، هو القوانين اللاشعورية واللازمانية للعقل البشري؛ تلك القوانين التي يرجح احتمال ردها إلى بنيات الدماغ نفسه... بل إلى المادة في آخر المطاف. مهما قيل عن هذا اللاشعور البنيوي، كمبدأ أول ومطلق لتفسير الإنسان وظواهره الاجتماعية والثقافية، فإنه يعد من طرف نقاد كثيرين ـ فلاسفة وأنثربولوجيين ـ مجرد فرضية فلسفية غير مشروعة علمياً. وقد تكون ميزتها الوحيدة أنها تكشف ذلك

التشابك والتداخل، بين البراهين العلمية والبراهين الفلسفية، الذي يطبع خطوات الأنثربولوجيا البنيوية(١).

وربما يكون من الأنسب في هذه الخاتمة، التي نحاول فيها صياغة تقييم نقدي للأنثربولوجيا البنيوية، من زاوية الإشكال الذي يهتم به بحثنا، أن نبدأ بإثارة موقفها من قضية الثقافة. لقد استعمل هذا المصطلح في أغراض وسياقات عديدة، إذا بدت ظاهرياً متباينة، فهي دائماً ترتبط بالإنسان، وبما يضفي عليه تلك الخصوصية التي تميزه ككائن بشري. وقد تبين لنا أن الثقافة، من منظور الأنثربولوجيا البنيوية، صارت نسقاً مجرداً من العلامات، لا يبدعه الإنسان، بل تعكسه القوانين اللاشعورية للعقل.

لقد اعتمد ليفي ستروس، في دراسته للثقافة البشرية، على النموذج اللساني البنيوي. ومن منظور هذا النموذج، أصبحت التعابير والأشكال الثقافية المختلفة أنماطاً من اللغة، لها ما للغة من نظام وبنيات لاشعورية. بل إنهما ـ اللغة والثقافة ـ يصدران عن الوظيفة الرمزية نفسها للعقل البشري، وبذلك أصبحت للثقافة الموضوعية نفسها، والسلطة القسرية اللاشعورية نفسها، التي تضفيها البنيوية عادة على اللغة. ونتذكر أنه، خلال تحليله لنظرية الثقافة، كان قد عدل في الأخير عن القول بتعارض وتمايز جذري بين الثقافة والطبيعة، واستقر رأيه على ضرورة «إدماج الثقافة في الطبيعة... وفي النهاية... في الحياة في مجموع شروطها الفيزيائية والكميائية». لقد تبنى صراحة التفسير البنيوي المطلق، الذي يقول بالتماثل التام بين العالم الطبيعي وعالم الثقافة، وبذلك قطع خطوة حاسمة في اتجاه إلغاء كل خصوصية عن الإنسان، وعن الظاهرة الثقافية.

وقد توحي الرغبة في اختزال الثقافة البشرية وإرجاعها كلياً إلى قوانين الجهاز العضوي والعصبي، بأنها ستمكن العلم من تعقل أحسن للإنسان، وتمكن الأنثربولوجيا البنيوية من تحقيق حلمها، في أن تجد نفسها يوم الحساب اللأخير ـ كما يقول ليفي ستروس في الدرس الإفتتاحي ـ ضمن العلوم الطبيعية. ولكننا لسنا متأكدين ولا مطمئنين بأن هذا الموقف، يمكن أن يخدم قضية الثقافة، وقضية الإنسان، سواء على المستوى النظري، أو على المستوى العملي.

وفي سياق مناهضة الفلسفة ذات النزعة الإنسانية، رأينا انتقادات ليفي ستروس تنصب على التاريخ كمعرفة، وكتطور للمجتمعات البشرية يتم وفقاً لقوانين وبمبادرات بشرية؛ أي على التاريخ الذي يولي أهمية لترابط الأحداث وتسلسلها، ويطمح إلى استخلاص مغزاها واتجاهاتها، وإلى التعبير عن سيرورة الزمان البشري ومحطاته. لقد اعتبر هذا الضرب من الفكر التاريخي، أسطورة حديثة، يتوجب على البنيوية أن تدرسها بنفس المنهج الذي تدرس بواسطته الأساطير.

وقد اعتقدنا في البداية، أن الدافع الذي أملى تلك الإنتقادات وفرضها، هو الحذر المنهجي، ونشدان الموضوعية. ولكن سرعان ما توضح لنا، أنها نتائج تنبع من الأطروحة المركزية التي تؤسس

---

(١) a) Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p.54. b) Edmund Leach, *Lévi-Strauss* (1970) p.55, 150. c) Mireille Marc-Lipiansky, *Le structuralisme de Lévi-Strauss...* (1973). p.187. d) Helène Védrine, *Les philosophies de l'histoire*. Paris, Payot 1974. p.153.

الأنثربولوجيا البنيوية، ونعني بها هنا أطروحة الهوية الثابتة للعقل البشري، خارج الزمان والمكان. فاستناداً إلى تلك الأطروحة، تم إفراغ الأحداث التاريخية من دلالاتها البشرية، واعتبرت مجرد تحويلات وصيغ تركيبية لنماذج لاشعورية ثابتة، تنزع عن الممارسات والأفعال البشرية كل صفات المبادرة، والإبداع والمسؤولية. لقد انتهت بنا تلك الأطروحة حقاً، إلى موقف فلسفي، يقصد، من خلال نقده للتاريخ، التشكيك في واقعية الزمان ذاته. وذلك ما عبر عنه أحد النقاد عندما قال عن مشروع ليڤي ستروس، بأنه محاولة دؤوبة للتراجع بالزمان إلى الوراء، بحثاً عن ذلك المحل ـ اللاشعور ـ الذي يتوقف فيه كلية، ويفقد نفوذه وسيطرته[1].

ولعل الإرتسام القوي الذي ينطبع في الذاكرة بعد قراءة مجمل التأملات والأفكار التي تتضمنها عادة، الفصول الأخيرة من مؤلفات ليڤي ستروس، هو أن المؤلف يعيش بالفعل حالة من التأرجح والتوتر، إن لم نقل من التمزق، بين طموحه في أن تساهم أبحاثه في رسم معالم نزعة إنسانية جديدة، وبين اقتناعه العميق بأن البنيوية تقوض أسس ودعائم كل نزعة إنسانية؛ بين الانقياد لمشاعر الذات التي تفيض شاعرية، وتتفجر حنيناً إلى حياة وديعة وبسيطة ربما عاشتها البشرية في طفولتها الغابرة، وبين يقينه بأن شبح البنيات الرهيبة لن يتوقف عن مطاردة الذات وتبديد أوهامها.

حقاً لقد انطلقت الأنثربولوجيا البنيوية من الإنسان ومن ثقافته، ولكنها خلال انشغالها في رحلة البحث عن البنيات اللاشعورية، لم تلبث أن تخلت عنه وتركته يغيب تدريجياً حتى اختفى طيفه نهائياً عن الأنظار... وانحل قوامه وتلاشى في أفق اللاشعور البنيوي. لقد ذكرتنا، كما تفعل فلسفة تعرفنا عليها، بأن الأنساق اللاشعورية تهيمن على الإنسان هيمنة مطلقة، وأن التناهي هو حقيقة الإنسان الثابتة، وألا مفر، والحالة هذه، من تهدئة روعنا، ومن تقليص طموحنا إلى المزيد من المعرفة، وبالتالي إلى المزيد من التحرر.

أما عن ذلك السياق الثقافي الذي أبدعه الإنسان عبر تاريخه الطويل، وحاول فيه، ومن خلاله، أن يمنح لوجوده دلالة ومعنى، فقد لحقه التصدع والتداعي، بفعل اكتشاف البنيوية أن للثقافة جذوراً ضاربة في أعماق الطبيعة؛ وإن المعنى الذي يتواصل به البشر ويفهمون به أنفسهم وعالمهم، ليس إلا ومضات شاردة على سطح النسق اللاشعوري؛ وأن الآمال المعقودة على التاريخ، وعلى وعي الإنسان وعلى إرادته، لا يوجد هناك ما يسندها. وباختصار لم يعد بإمكان الإنسان في العهد البنيوي أن يطمئن إلى أي معنى أو قيمة.

لقد لاحظت كاتبة مهتمة بتتبع المسار الذي قطعته الأنثربولوجيا البنيوية، من خلال دراسة نصوصها، أن كل كتاب جديد لليڤي ستروس ينتهي في خاتمته بالتشاؤم وبالتأكيد على العدمية، في لغة شاعرية كئيبة: كل شيء عابر وفان ولا شيء يدوم... لا الأساطير تبقى، ولا الفكر الذي توهم أنه أبدعها، ولا تلك الذات الباحثة التي أضنت نفسها وأمضتها في دراستها. وقد أوحى هذا الثابت

---

(١) Simonis, *Claude Lévi-Strauss*... op. cit., p.136.

المزاجي لكاتبنا بفكرة عنونة دراسة لها عن ليفي ستروس بـ: «**كلود ليفي ستروس أو البنية والشقاء**»[1].

وقد استلهمنا بدورنا من ذلك العنوان، عنوان الخاتمة التي أنهينا بها هذه الفصول التي خصصناها للأنثربولوجيا البنيوية كخطاب «علمي» عن أفول الإنسان. لقد وقفنا عن كثب، من خلال تلك الفصول على حقيقة أن ثقة ليفي ستروس في الإنسان وفي التاريخ، وفي التقدم ضعيفة ومهزوزة. وأن إيمانه أقوى، بالأحرى، بأفول البشر. ولا نظن أن لهذا الموقف المتشائم مصداقية يمكن أن يكون لها سند علمي. وربما كمنت جاذبيته التي تجعله مسموعاً، وذا صيت وتأثير في الفكر المعاصر، في أنه يتجاوب إلى حد ما مع حالة الإضطراب والقلق التي يعيشها عصرنا.

---

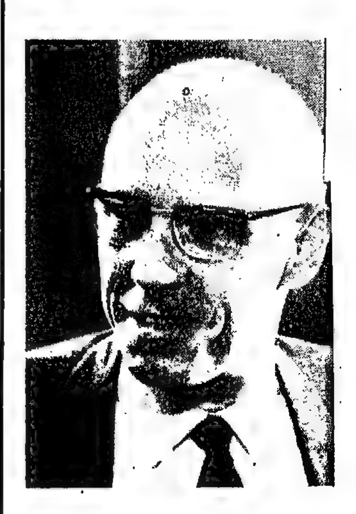
(١) Cathérine Clément, *Lévi-Strauss ou la structure et le malheur*. Paris, Seghers, 1985, p.74.

# القسم الرابع

## ميشيل فوكو... ونهاية النزعة الإنسانية

«... إن النزعة الإنسانية هي أثقل ميراث انحدر إلينا من القرن التاسع عشر...؛ وقد حان الأوان للتخلص منه. ومهمتنا الراهنة هي العمل على التحرر نهائياً من هذه النزعة!».

من حوار مع فوكو، (١٩٦٩)



# الفصل الأول

## فكر ميشيل فوكو... وفلسفة «موت الإنسان»

«إن الإنسان اختراع حديث العهد؛ صورة لا يتجاوز عمرها مئتي سنة؛ إنه مجرد انعطاف في معرفتنا، وسيختفي عندما تتخذ المعرفة شكلاً آخر جديداً».

م. فوكو

### I ـ مقدمة

غداة وفاة المفكر الفرنسي ميشيل فوكو Michel Foucault في شهر حزيران/ يونيو من سنة ١٩٨٤، كتبت الصحافة الفرنسية عنه تقول، بأن أبحاثه ودراساته تشكل الحدث الفكري الأكثر بروزاً وأهمية في هذا القرن. وإذا كان من المرجح ألا يكون فوكو بالفعل أكبر المفكرين في هذا العصر على الإطلاق، فإنه يعد بالتأكيد، الشخصية التي أصبحت تحتل مكان الصدارة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر بعد سارتر؛ وخاصة داخل ذلك التيار الذي أضحى يعرف بتيار فلسفة **«موت الإنسان»**. وسبق أن قلنا عن هذا التيار، أنه يستلهم أفكاره وأطروحاته من أقطاب نقد «الميتافزيقا»، كنيتشه وهيدجر، ومن البنيوية ونتائجها في ميادين اللسانيات والتحليل النفسي والإثنولوجيا.

وبالإمكان القول، وبدون خشية السقوط في المبالغة، بأن الفكرة الناظمة التي كانت توجه كتابات فوكو في الستينات، هي مواصلة تقويض أسس النزعة الإنسانية، الذي كانت **«الثقافة الجديدة»** قد بدأته من قبل. أما تلك «الثقافة الجديدة»، التي يقول عنها فوكو بأنها تحليلية، وتعارض الفكر الجدلي والنزعة الإنسانية ويبدو أنها ستحل محلها، فقد بدأت مع «. . . نيتشه عندما أعلن بأن موت الإله لا يعني بزوغ عهد الإنسان بل أفوله. كما ظهرت عند هيدجر. . . ؛ وعند اللسانيين. . . ؛ وعند ليڤي ستروس»[1].

---

(١) Revue *Arts et loisirs;* n° 38. Juin 1966. p. 9.

إن فـوكو يعتبـر نفسه بالتأكيد منتمياً لثقافة فلسفة «موت الإنسـان» ومديناً لهؤلاء الرواد جميعاً، رغم الإختلاف الملاحظ بين أزمنتهم ومناحي تفكيرهم الفلسفي: مديناً لكـل واحد منهم بالمادة الفكرية التي استقاها منه، من أجل بلورة معالم مشروعه الفكري الجديد الذي يتحقق تحت شعار موت الإنسان واختفائه. وفي هذا السياق، فإنه لم يتردد في الإعتراف، عند بداية طلوع نجمه، بإعجابه الكبير، وانبهاره بالفكر التحليلي المعاصر كما تمثله اللسـانيات البنيـوية، ودراسـات ليڤي ستروس الأنثربولوجية. وما أثار افتتانه بذلك الفكر هو، بصفة خاصة، استخفافه بالنزعة الإنسانية، وإقصاؤه لمفهوم الإنسان، وانتقاده العميق للفكر الجدلي الموروث عن القرن التاسع عشر.

إن النزعة الإنسانية والفكر الجدلي، من خلال تأويل فوكو، متلازمان ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر: فالفكر الجدلي يستدعي النزعة الإنسانية، لأنها فلسفة للممارسة البشريـة، وللتاريـخ وللإستلاب. والنزعة الإنسانية تستدعي بدورها التاريخ، لكونه كريماً بالوعود بأن الكائن البشري سيتحقق في المستقبل كلية، وبكيفية أصيلة. ولا ننسَ في هذا السياق ما يؤكده فوكو في النص السابق نفسه بأن «. . .أكبر المسؤولين عن النزعة الإنسانية المعاصرة هما بالطبع ماركس وهيجل».

هذه المرحلة التي يمكن اعتبارها متميزة، وذات سمات واضحة في المسار الفكري لميشيل فوكو، هي التي اخترنا التركيز عليها بالأساس في هذا القسم من بحثنا، وذلك لأسباب سيأتي ذكرها فيما بعد. ونحن لا نجهل بالفعل، أن فوكو سيغير رأيه في فترة لاحقة، وليس ذلك بخصوص موقفه النقدي الجذري للنزعة الإنسانية، ولكن في ما يرجع إلى «السلاح» الأنجع للوصول إلى الهـدف نفسه. كما أنه لا يغرب عن بالنا، أن فـوكو سيكتشف أن البنيوية التي ألهمت كتبه الأولى، ظلت على ما يبدو دون مستوى طموحه في التفكيك، وأنها أضلت طريقه وشغلته لفترة ما. . . بينما هو في الحقيقة إنما جاء ليقتفي خطوات نيتشه وهيدجـر. . في سبيل التقـويض الجذري لأسس النـزعة الإنسانية.

لقد كانت فلسفة «موت الإنسان» في ما يمكن اعتباره مرحلة أولى للمشروع الفكـري عند فوكو، إتماماً ومواصلة لما كانت البنيوية قد بدأته من قبل، من هدم لدعائم النزعة الإنسانية. هذه فكرة أساسية سنعمل على إبرازها في هذا البحث. والجدة التي حملها مشروع فوكو تكمن في أنه سعى لتحقيق غايته، في ميدان آخر جديد كانت البنيوية قد غفلت عنه حتى ذلك الحين؛ ونعني به ميدان نشأة العلوم والمعارف، وتاريخ الأفكار. وقد عمل فوكو في هذا الميدان بحماس كبير، وموظفاً أدوات ومفاهيم جل مضامينها مستعار أو مستوحى من البنيوية، . . . على مطاردة آثار الإنسان: مظاهر الوعي والإرادة، والقدرات الإبـداعية والـذات، والتاريـخ كسيرورة ومعـرفة. والمثـل الأعلى، «الإبستملوجي» الذي كان يطمح إليه هو إثبات أن «. . .المعرفة كمجال تاريخي تظهر فيه العلـوم متحررة من كل فعالية مؤسسة؛ ومن كل إحالة إلى أصل، أو إلى نزعة تاريخية متعالية. . .»[1].

ويلزم بدون شك، التذكير بأن نقد ميشيل فوكو للنزعة الإنسانية في المجال المعرفي بالذات له

(1) M. Foucault, «Réponse au cercle d'épistémologie», in *cahier pour l'analyse,* n°9, 1968. p.39-40.

خصوصيته: فهو نقد قد أوحى في البداية، بفعل تأثير المناخ الفكري الذي نشأ فيه، بأنه يقدم باسم الدقة والصرامة العلمية، من أجل إزاحة العراقيل، وتعبيد الطريق أمام علوم الإنسان كي تنخرط في ميدان العلوم المضبوطة. كما أن بعض شرّاح فوكو تسرعوا وأضفوا عليه دلالة تتناغم مع الشعار المرفوع آنذاك: تبديد الأوهام الإيديولوجية، التي تحول دون أن يكون العلم المرشد الوحيد للنضال السياسي والاجتماعي. ولكننا سنحاول إثبات أن ذلك النقد، رغم ما يتظاهر به أو يُسقط عليه... يصب في نهاية المطاف في تيار الفكر العدمي المعاصر.

إنه نقد يتوجه إلى مفهوم الإنسان ذاته، من أجل استئصال جذوره في الثقافة وفي المعرفة، ومن أجل إضفاء الطابع الظرفي على حدث ظهوره ونشأته، وللإعلان في آخر المطاف بأن ساعة اختفائه قد أزفت. وقد تم الإعلان عن ذلك بالفعل في **الكلمات والأشياء**، هذا النص الذي يعتبر من أشهر أدبيات الفكر البنيوي في عصره الزاهر. وبالإمكان أن نقرأ فيه، هذه العبارة التي يجب أن نتعود على سماعها من الآن فصاعداً، لكثرة ما ستتكرر: «إن الإنسان اختراع حديث العهد، صورة لا يتجاوز عمرها مئتي سنة؛ إنه مجرد انعطاف في معرفتنا، وسيختفي عندما تتخذ المعرفة شكلاً آخر جديداً»[1].

إننا نرجح أن تكون دلالة هذا الإعلان المفاجىء عن «موت الإنسان»، هي الإنذار بنهاية عهد النزعة الإنسانية: «موت الإنسان» الذي جعلت منه محور التفكير وقيمة عليا: **الإنسان الواعي والمسؤول، والمالك لزمام أمره، والفاعل في تاريخه بفعل تضافر إرادته والإمكانيات التي توفرها علومه؛ إنسان الطموح، والحقوق والواجبات**. هذا المخلوق «الغريب»، ليس في نظر فكر فوكو، سوى مخلوق حديث العهد في الثقافة الغربية، ليس له في ماضي هذه الثقافة ولا في غيرها... أصل ولا سلف وربما لن يكون له أيضاً في مستقبلها أي خلف! قريباً سيختفي، وباختفائه تسقط قلاع النزعة الإنسانية: **التاريخ، والفكر الجدلي... وأحلام التحرر!**.

«الإنسان الحديث» الذي رسمنا بعض معالمه وقسماته، ليس في نظر فوكو أكثر من حدث معرفي مؤقت، عملت على ظهوره مجموعة من الشروط والأوليات التي صنعت ثقافة القرن التاسع عشر. ومحكوم عليه بالاندثار عندما تبدأ أسس تلك الثقافة في التصدع. ليس أكثر من ومضة عابرة على سطح المعرفة، من أسطورة حديثة حبكها فكر القرن التاسع عشر. أما «الثقافة الجديدة» التي ينتمي إليها المشروع الفكري لفوكو، فهي التي بدأت تملأ الفراغ الذي خلفه «اختفاء» الإنسان... واندثار أسطورته!.

يتعلق الأمر في هذا التمهيد، فقط، بالخلاصة العامة التي انتهى إليها فوكو في **الكلمات والأشياء**. أما كيف توصل إليها أما عن المنطق والسند اللذين ارتكز عليهما لإشهارها، فذلك ما سنعمل على إيضاحه خلال الفصول الآتية. لقد ارتقت تلك الخلاصة في فلسفة الستينات إلى مصاف أطروحة مركزية.. بها نال فوكو ما ناله من صيت ذائع، ورواج لكتبه. فهل سيظل يدافع عنها

---

(١) Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard 1966. p.15, 319, 355, 396, 397.

حتى في كتاباته وأبحاثه المتأخرة؟ وبعدما أنهى فوكو مساره الفكري، ودخل إلى تاريخ الفكر والفلسفة بصفة نهائية، أصبح بالإمكان رصد عدة انتقالات وتحولات في خطابه، ابتداء من مؤلفاته الأولى؛ تاريخ الجنون والكلمات والأشياء وأركيولوجيا المعرفة... إلى تاريخ الجنس، وهو آخر أعماله المنشورة. لقد اهتم كثير من النقاد بالفعل، بهذا القسم الأخير من دراساته وأبحاثه، ورأوا فيه بداية مرحلة جديدة ومتميزة عن سابقاتها. فيها يحاول الإبتعاد عن المضامين السابقة المناهضة للذات وللنزعة الإنسانية. أوليس الخطاب الجديد عن السلطة والحقيقة والمعرفة، والاهتمام بالذات وبالفاعل الأخلاقي وبالجنس وبالمهمشين؛ دليلاً ناصعاً على أن فوكو قد انضم في نهاية مطافه إلى التيار المنادي بالعودة إلى الذات، الذي بدأنا نلاحظ انتعاشه أخيراً في الفلسفة الفرنسية؟.

لا نخفي أننا نشعر بنوع من الإحراج حقاً، ونحن نعترف هنا بأن هذا الجزء الأخير من كتابات فوكو لم يحظ من طرفنا بالإهتمام نفسه الذي أوليناه للجزء الأول، لم نخضعه بالفعل إلا لقراءة سريعة ومنتقاة. ولكن ما لاحظناه من هيمنة واضحة لفلسفة هيدجر. وبكيفية أقوى لفلسفة نيتشه، على هذا الخطاب الجديد، كان بالنسبة إلينا سبباً كافياً لتبني الرأي الآخر الذي يرجح أن فوكو لم يتخل جذرياً عن مواقفه السابقة، وظل محتفظاً بمضامينها، وذلك على الرغم من أن لغته قد خلفت أصداء جديدة، بعثت على الإعتقاد بأن الأمر يتعلق هذه المرة بتجاوز ما عفا عنه الزمن في خطابه السابق، وأن اهتمامه بالذات وبالإنسان وبحقوقه، قد استيقظ أخيراً من سباته «الأركيولوجي».

## II ـ في البدء كان النسق...!

«.. لقد اكتشفنا لأنفسنا شيئاً آخر.. هوى وولعاً جديداً إنه الولع بالمفهوم وبما سأسميه بالنسق... هذا النسق السابق لكل نسق، هو الأساس والخلفية التي ينبثق منها فكرنا «الحر» ويومض للحظة خاطفة».

م. فوكو

١ ـ بعد فترة وجيزة من صدور كتاب **الكلمات والأشياء**، وظهور الأصداء الإنتقادية الأولى التي أثارها، أجريت مع ميشيل فوكو عدة مقابلات واستجوابات، طلب منه فيها توضيح التوجهات الأساسية للفكر الفلسفي الذي يعبر عن نفسه في ذلك الكتاب، وتوضيح علاقة هذه الفلسفة الجديدة مع ما أصبح يطلق عليه «فلسفة تقليدية» ذات نزعة إنسانية. وقد أفاض فوكو، خلال تلك المقابلات[1]، في الحديث عن سأم جيله من المفكرين، ونفوره من موضوعات الفلسفة «التقليدية»، التي تحيل كلها في تكرار ممل، إلى الوجود والحياة والسياسة، والحرية والمعنى والنضال والالتزام. وإن جيله لم يعد قادراً على التنفس داخل هذا المناخ الفكري الخانق، وأصبح يتطلع إلى آفاق فلسفية أخرى بديلة.

---

(١)
- *La Quinzaine littéraire*, Mai 1966.
- *La Quinzaine littéraire,* Mars 1968.
- «L'homme est-il mort?» *Art et loisirs;* n° 38 Juin 1966.

ويبدو أن حلم جيل فوكو قد بدأ في التحقق عندما حانت لحظة القطيعة مع الفلسفة التقليدية. وعن تلك اللحظة يقول مفكرنا بأنها «. . . قد تحددت في اليوم الذي أظهر لنا فيه ليفي ستروس بالنسبة للمجتمعات، ولاكان بالنسبة للاشعور، بأن من المحتمل ألا يكون «المعنى» سوى أثر على السطح، سوى بـريق وطفاوة، وأن مـا يخترقنا في العمق، وما يـوجد قبلنـا ويسندنـا في الزمـان والمكان. . . فهو النسـق Système»[1].

على إثر هذه القطيعة التي كانت البنيوية من ورائها كما هو واضح، ومن خـلالها كـذلك، تفجرت موضوعات الفلسفة «التقليدية» وتشتتت في اتجاهات عديـدة، وحل محلهـا عمل فلسفي ونظري متعدد ومتغاير. كما أن جيل فوكو، وبفضلها، توقف عن الإيمان بالمعنى وبموضوعات الفلسفة «التقليدية»، واكتشف لنفسه ولعاً وشغفاً جديداً. . هو الولع بـالمفهوم concept وبالنسق!.

مـا هي الدلالـة التي يعطيهـا فوكـو لمفهوم النسق؟ نقـرأ له في صفحـة ١٣ من الاستجواب السـابق نفسه، التعريـف التالي: «. . . إننا نعني بالنسق مجموعة من العلاقات، تستمر وتتحول في استقلال عن الأشياء التي تربط فيما بينها». وبموازاة لهذا التعريف نجد في النص نفسه توضيحات أخرى: فالنسق «فكر قاهر وقسري. . بدون ذات ومغفل الهوية»، وهو «موجود قبـل أي وجود بشري وأي فكر بشري»، وهو أيضاً بمثابة «بنية نظرية كبرى» تهيمن في كل عصر على الكيفية التي يحيا البشر عليها، ويفكرون.

من يتكلم داخل هذا النسق؟ لسنا ندري! وعلى أية حال فليس المتكلم هو الإله، الذي نعرف أن فوكو يتبنى حكم نيتشه نفسه عليه، وليس هو الإنسان. . لأن الإنسان مجرد وهم وأسطورة. . حديثة العهد. من يتكلم إذن؟ إنها اللغة! . إن النسق يدرك نفسه بنفسه من خلال وبواسطة اللغة. هذا النسق الذي يسبق كل نسق والذي تنطق اللغة المجهولة الهوية من خلاله، يكون هو الأساس الذي تومض الذات الواعية على سطحه للحظة عابرة. . ولا نستغرب إذا اكتشفنـا بدورنـا، أن اكتشاف فوكو للنسق لن يؤدي به فقط إلى إلغاء مفهوم الإنسان كموضوع للعلوم الإنسانية، ولكنه سيجعله يعلن موت فكرة الإنسان ذاتها وما يرتبط بها من دلالات النزعة الإنسانية.

وعندما يعمد فوكو إلى اقتراح تعريف يقرب فهم ما يعنيه بمفهوم النسق، فإنـه يستعير في أحيان نادرة صوراً من البيولوجيا الحديثة، فيشبهه بالإكتشاف البيولوجي، بأن للجينات نظاماً مرموزاً يحدد بكيفية مسبقة ما سيكون عليه الكائن الحي، ويحمل ضمنياً على شكل رموز وشيفرات جميع العلامات والعناصر الوراثية المقبلة (النص السابق نفسه). ولكن هذا التشبيه ليس متواتراً في خطابه، إذ يبدو أن المماثلة التي يرتاح إليها أكثر، تحيل إلى ما يصطلح على تسميته بالعلوم البنيوية: **اللسانيات البنيوية، الأنثربولوجيا البنيـوية، التحليـل النفسي البنيوي.**

٣ ـ ومن الجلي جداً أن الإطار النظري العام الذي يجمع بين تلك الميادين والفروع العلمية المختلفة التي يحيل إليها فوكو لتوضيح المضمون الذي يعطيـه لمفهوم النسق يتحـدد بتلك الحركـة «البنيـوية» التي انتشرت في فـرنسا ابتـداء من الخمسينات، وشغلت الثقـافة الفـرنسية طيلة فـترة

---

(١) «الكانزين لتزير»، أيار/ مايو ١٩٦٦، ص ١٣. راجع ص ١١٥ من هذا الكتاب.

الستينات. وبالإمكان أيضاً أن نستشف من ثنايا كلامه عن تلك الحركة التي عملت على تفجير موضوعات الفلسفة «التقليدية»، أنه لا يخفي إعجابه الكبير بها، بل وتطلعه لأن يُعتبر من بين المساهمين في تطويرها وفي فتح آفاق جديدة أمامها. وبالفعل، وحسب رأي أغلبية النقاد، فإن ما ناله كتابه الكلمات والأشياء من حظوة ورواج نادرين، يمكن إرجاعه إلى ذلك السياق، إذ اعتبرت تحليلاته ومفاهيمه والروح الفلسفية المهيمنة عليه، امتدادات للأبحاث والدراسات البنيوية، في ميدان جديد.

لقد افتتن فوكو بالحركة البنيوية وبأقطابها آنذاك... شأنه في ذلك شأن جل المفكرين والمثقفين الفرنسيين خلال الستينات، ولم يستطع مقاومة إغراءاتها القوية بما فيه الكفاية، كما سيعترف بذلك لاحقاً، ذلك لأنه اكتشف أنها تتجاوب كثيراً مع تطلعاته الفلسفية آنذاك. لقد كانت تلك الحركة تعني لجيله منعطفاً حاسماً وتحولاً جذرياً في مناهج البحث، يجعل صفحات الفلسفة التقليدية تطوى طياً، ويسمح بفتح آفاق جديدة، وبعقد الآمال العظام لتحرير العلوم الإنسانية من قيودها الأنثربولوجية... في طريق أن تصبح يوماً ما علوماً مضبوطة! لم تكن البنيوية في نظره فقط منهجاً جديداً، بل اعتبرها، كما يؤكد ذلك في ص ٢٢١ من الكلمات والأشياء، «وعي المعرفة الحديثة، المستيقظ والقلق»!.

٤ ـ حقاً، إن فوكو، لم يكن يعتبر نفسه بأنه باحث في ميدان العلوم الإنسانية لأسباب عديدة لعل أهمها هو أنه لا يعترف لتلك العلوم بالصفة العلمية. كان يكتفي بالقول بأنه مجرد ملاحظ من الخارج يدرس ويصف خطاب تلك العلوم. ولكننا نعتقد أن موقعه كملاحظ لم يحل تماماً دون أن يسري مفعول إعجابه بالبنيوية إلى الكيفية ذاتها التي يلاحظ من خلالها ذلك الخطاب. فقد غض الطرف عن مضامين ذلك الخطاب وعزله عن كل سياق اجتماعي وتاريخي؛ وحصر اهتمامه في البحث عن القواعد الصورية لتشكله. كما أن دراساته وأبحاثه اهتمت كثيراً بالكشف عن الإنقطاعات والإنفصالات، وعن الثوابت التي تحكم حقل الإنتاج المعرفي والنقاش الفكري الدائر في عصر معين، بدلاً من تتبع التطور الجدلي للأفكار وتناسلها إن صح القول. باختصار نقول: مال في دراسته الوضعية للخطاب إلى تفضيل المنظور التزامني والسكوني على المنظور التطوري والتاريخي. كل ذلك سعياً وراء اكتشاف «النسق»!.

وعلاوة على ذلك كله، فقد حاول، وجرياً على التقليد البنيوي الرائج آنذاك، أن يكشف بدوره عن «لاشعور» الخطاب المعرفي، وقد كتب في هذا الصدد: «لقد حاولت الكشف عن ميدان مستقل ذاتياً، قد يكون ميدان لاوعي العلوم أو لاشعور المعرفة، وقد يملك قواعده الخاصة، مثلما يملك لاشعور الفرد البشري بدوره قواعده وتحديداته»(١).

٥ ـ لقد كانت لفوكو أيضاً، على غرار ما رأينا بالنسبة لكلود ليڤي ستروس، «ملهمات» ثلاث

---

(١) «Entretien avec M. Foucault», in *La Quinzaine littéraire,* n° 46, 1968.

هي اللسانيات والإثنولوجيا والتحليل النفسي. ولنتمعن الآن قليلاً في ما يقوله عن هذه «الملهيات» واحدة. . واحدة. في الإستجواب الذي نشرته الكانزين لتريز (١٩٦٨) نقرأ: «. . . من الواضح أن اللسانيات كما مارسها وطبقها جاكبسون قد شكلت بالنسبة إلينا دعائم متينة». واللسانيات المقصودة هنا هي بالطبع اللسانيات البنيوية خاصة فرعها الفنولوجي. لقد قدمت هذه اللسانيات عن اللغة تصوراً جديداً يعتبرها نسقاً مكتفياً بذاته ومغلقاً على نفسه مستغنياً عن الذات المتكلمة.

من خلال هذا التصور الجديد، لم تعد اللغة تكتسب قيمتها من الدلالات التي تتواصل بواسطتها وتحيل إليها؛ بل من العلاقات القائمة بين وحداتها الصوتية؛ تلك العلاقات التي تقوم أساساً على الإختلاف والتقابل. هنا تأخذ العلاقة أهمية كبرى وأسبقية على حساب الكينونة والذات. فالعنصر لا قوام له ولا معنى إلا من منظور العلاقات المكونة له. لم تعد اللغة من خلال منظور النسق، مجالاً يعبر الإنسان فيه ومن خلاله وبواسطته عن أفكاره وعن هواجسه ومشاعره المرتبطة بالعالم، أحيائه وأشيائه؛ لقد ألغيت فيه الإحالة إلى العالم وإلى المواقف المعاشة لفائدة إرادة الكشف عن البنيات الداخلية، ولكي لا يبقى هناك إلا النسق وحده، ذلك النسق الذي لم يعد يعرف ـ ومنذ أن أعلن ذلك دوسوسور ـ إلا نظامه الخاص.

ومن خلال هذه الأبعاد الجديدة التي أضفتها اللسانيات البنيوية على اللغة، أصبح عديد من الباحثين والمفكرين الفرنسيين المعاصرين يستلهمون طرقاً وكيفيات أصيلة للنظر في موضوعات اهتماماتهم المتعددة، ذات العلاقة بالمجتمع وبالإنسان وبالثقافة، وبالأدب والعلوم والمعارف. ومن نافلة القول أن نذكر هنا بمشروع ليفي ستروس الذي انطلق فيه من فرضية أن المظاهر المختلفة للحياة الاجتماعية والثقافية، يمكن اعتبارها ظواهر تقترب طبيعتها من طبيعة اللغة إن لم نقل أنها هي ذاتها لغة. أما عن مشروع جاك لاكان فأهميته الكبرى تعود في نظر فوكو إلى أنه قد كشف من خلال خطاب المريض وأعراض عصابه أن المتكلم ليس هو الذات بل البنيات اللغوية ونسق اللغة ذاته! وهذا يذكرنا بعبارة لاكان نفسه «إن الطريق الذي افتتحه فرويد ليس له معنى آخر غير هذا الذي أقوله: إن اللاشعور لغة»[1].

ولا نستغرب هنا أن فوكو لم يبق معزولاً عن هذا المناخ الفكري الذي أصبحت فيه اللسانيات البنيوية ومسلماتها الضمنية والصريحة ذات جاذبية وإغراء قويين. فها هو يعلن في هذا السياق نفسه؛ سياق الإهتمام المتعاظم باللغة، بأن «أشكال المعرفة وأشكال اللغة تخضع للقانون العميق نفسه» (ميلاد العيادة، ص ٢٠٢). كما يقول في استجواب الكانزين لتريز (١٩٦٦) بأن «. . . تفكيرنا يتم داخل فكر مغفل وقاهر، ونعني به فكر عصر معين ولغة معينة، ولهذا الفكر ولتلك اللغة قوانينها الخاصة للتحويل».

وربما كانت المحاولة البارزة التي حاول فيها فوكو تطبيق بعض عناصر المنهج اللساني البنيوي

---

(١) J. Lacan, *Ecrits II,* Paris, Seuil, 1966, p.232.

تتمثل وتتجلى في كتابه **ميلاد العيادة**[1] هذا الكتاب الذي يبدو أنه تبنى فيه وجهة نظر بنيوية شمولية؛ إذ اعتبر جميع الممارسات، قولية وغيرها، تجليات لبنية نظرية مهيمنة في مرحلة تاريخية معينة. كما أنه عمد في الكتاب نفسه إلى دراسة الممارسة الطبية في العصر الكلاسيكي من خلال لغتها وكيفية اشتغالها؛ وحاول رصد اللحظة التي أدت إلى ظهور الخطاب الطبي الحديث كخطاب يملك نمطاً من المعقولية خاصاً به.

يهدف فوكو في **ميلاد العيادة** كما يقول في مقدمة الكتاب، إلى اختبار منهج جديد في ميدان تاريخ الأفكار الذي يتسم بالغموض والفوضى؛ وإلى القيام بـ «. . . دراسة بنيوية تحاول داخل كثافة التاريخي، قراءة وفك رموز التاريخ نفسه». وأثناء التمهيد لذلك، ينتقد المنهج التقليدي المعتمد في ميدان تاريخ الأفكار، ذلك المنهج الذي يعتمد أساساً، حسب رأيه، على التأويل والشرح والتعليق؛ ويفترض في النصوص كنزاً لا ينفد من المعاني المتخفية والعميقة . . . التي لا تنتظر من الشارح، سوى الكشف والإفصاح عنها، بحيث يقاس ذلك الغنى المفترض للنصوص بمدى اتساع معارف الشارح وغزارة ثقافته!.

بدلاً من ذلك المنهج العقيم والرتيب، يقترح فوكو تحليلاً بنيوياً للخطاب يتحرر من قدرية واعتباطية الشرح، ويترك الدال والمدلول في تطابقهما الأصلي. فعوضاً من الاجتهاد من أجل إثبات هوية فكرة ما، مع أفكار سابقة أو لاحقة، عوضاً من افتراض استمرارية عقلية تنتشر عليها المتشابهات؛ وتسمح بالكشف عن المدفون والكامن، عوضاً عن ذلك كله، يحاول فوكو دراسة الخطاب من منظور العلاقات القائمة بين عناصره، والتي تكوِّن في مجموعها نسقاً، تلك العلاقات التي تقوم، وكما هو الشأن بالنسبة للغة، على الاختلاف والتقابل. واعتماداً على هذا المنهج الجديد يعتقد فوكو أن بالإمكان اكتشاف نوع من النظام في الخطاب، يتعين بنسق الكلمات. وفي هذا السياق ذهب إلى حد افتراض أن الخطاب الطبي الحديث، لا يرجع الفضل في نشأته إلى التخلي عن نظريات وآراء قديمة، بقدر ما يرجع ذلك إلى تنظيم صوري جديد وعميق للخطاب ذاته.

لقد أصبح فوكو يؤكد كلما سنحت له الفرصة بأن الاتجاه نحو لغة تكون فيها الذات مقصاة هو اليوم، إحدى السمات البارزة للثقافة المعاصرة، التي تفصح عن نفسها في عدة ميادين كالأنثربولوجيا والتحليل النفسي والفلسفة والأدب والفن إلخ . . . ونجد هذا التأكيد أكثر وضوحاً في خاتمة كتابه **الكلمات والأشياء**، حيث نقرأ صفحات مهمة تشيد بهذا «الاهتمام» الجديد الذي خلقته اللسانيات البنيوية وعملت على بلورته. فقد أصبح المنهج اللساني كما يقول فوكو، الأداة الرئيسية لقراءة وفك رموز ظواهر اجتماعية وثقافية عديدة، واتسع المجال أمامه ليغزو ميادين كثيرة. أما مفاهيمه ومقولاته فقد امتدت إلى علوم شتى، بحيث يمكن القول بأن الأشياء من خلال البعد اللساني، لم تعد ترقى إلى مرتبة الوجود إلا إذا شكلت عناصر في نسق دال (ص ٣١٣).

---

(١) M. Foucault, *Naissance de la clinique,* Paris, P.U.F. 1963.

ونقرأ في ص ٣٣٤ من النص نفسه:

**«. . . كيف يمكن أن يكون الإنسان ذاتاً للغة تشكلت بدونه منذ آلاف السنين، وليست له على نسقها أية سيطرة؟ لغة يستغرق معناها في سبات عميق، داخل الكلمات التي يجعلها الإنسان من خلال كلامه تومض لحظة؛ لغة يجد نفسه ومنذ البداية، مرغماً على أن يسكن فيها كلامه وأفكاره، وكأنهما يبثان الحياة فقط ولبرهة من الزمن، في جزء من تلك الشبكة التي لا تحصى من الإمكانيات».**

عن هذا التأمل الإبستملوجي في إنجازات واكتشافات اللسانيات البنيوية، التي يعتبرها فوكو بمثابة قفزة حاسمة نحو شكل جديد من التفكير، استلهم، في كتاباته خلال الستينات، روح ومضمون ومسلمات التصور البنيوي للغة؛ ذلك التصور الذي رأينا أنه يسقط من حسابه مشكل الإحالة كما يقصي الذات والمعاش. وهكذا نراه يسلم بوجود نسق يمارس على الإنسان من خلال اللغة، إكراهاً وسلطة تفوق سلطة التاريخ، بحيث لا تعتبر الذات الواعية إلا وميضاً خاطفاً على سطح ذلك النسق.

لقد اتجه في نهاية المطاف إلى القول بوجود علاقات تحدد الذوات بكيفية مسبقة، وتجعلها تعني شيئاً آخر غير ما تقوله: فالحقيقة في نظره تقال بواسطة اللغة، من خلال تنظيم معين للثقافة خارج عن إرادة الأفراد المساهمين فيها. وفضلاً عن ذلك كله، فإن الخلاصة الأكثر إثارة، التي احتفظ بها فوكو من هذا التأمل الإبستملوجي في اللسانيات تبقى بدون شك، هي ما تتضمنه عبارته، : «إن الإنسان في طريقه إلى الإختفاء، بمقدار ما تسطع في أفقنا بقوة كينونة اللغة»[1].

٦ ـ وسيكون للأنثربولوجيا البنيوية وللتحليل النفسي «البنيوي» كذلك، وقع كبير، وتأثير واضح على فكر فوكو في الستينات. وبالفعل فإننا نجده قد خصص في **الكلمات والأشياء** صفحات مهمة لإبراز مكانة وأهمية هذين الفرعين المعرفيين في الحقل الثقافي المعاصر. وهو يسجل في هذا السياق أن مجالهما أصبح يتسع باستمرار، ومفاهيمهما غدت تغزو ميادين الفروع المعرفية الأخرى؛ ومناهجهما للتأويل ولقراءة الرموز وفكها أصبحت تشد إليها أنظار جميع العلوم، بحيث يمكن القول أنه لم يعد هناك علم بمنأى عن تأثيرهما ولا يرتبط بهما بشكل أو بآخر. إنهما أصبحا يشكلان بالنسبة لجميع المعارف المنشأة حول الإنسان مصدراً مستمراً للقلق ولعدم الإستقرار يرغمها باستمرار، على إعادة النظر في بداهاتها ومفاهيمها. ذلك لأن ما يضيىء في فضاء الإثنولوجيا والتحليل النفسي هو «. . . الأوليات التاريخية لكل العلوم الإنسانية»[2].

وفي نظر فوكو، لا ترجع الأهمية التي أصبحت للأثنولوجيا والتحليل النفسي في الثقافة المعاصرة، إلى المراحل المتقدمة التي قطعاها في طريق اكتساب الجدارة والصفة العلمية فحسب، بل إن الفضل في ذلك يعود قبل كل شيء إلى أنهما معاً عملا على تقريب معرفة الإنسان من النموذج اللساني، ولأنهما أيضاً يعملان في ميدان اللاشعور.

---

(١) الكلمات والأشياء، ص ٣٩٧. وسنعود إلى تحليل ومناقشة هذه الفكرة، في الفصل الثالث من هذا القسم المخصص لميشيل فوكو. انظر ص ١٦٧ من هذا الكتاب.

(١) المصدر نفسه، ص ٣٩٠.

إن الإثنولوجيا من خلال دراسات وأبحاث ليفي ستروس، والتحليل النفسي من خلال قراءة لاكان الجديدة لنظرية فرويد، قد تخلّيا عن التحليل الذي يتأسس على المعنى والدلالة والوظيفة، وتبنيا تحليلاً يقوم على النسق. كما أنهما اعتبرا أن اللاشعور الذي يدرسانه «. . . لا يملك فقط بنية صورية، بل إنه هو ذاته بنية صورية». وبذلك أصبح بالإمكان إدماجهما معاً في نظرية عامة للغة[1].

الإثنولوجيا والتحليل النفسي «علمان للاشعور»: الإثنولوجيا تحدد موضوعها في دراسة العمليات اللاشعورية التي تنتج عنها أنساق الثقافات البشرية، والتحليل النفسي بدوره يحدد مهمته في جعل خطاب اللاشعور يتكلم من خلال الوعي؛ إنهما معاً يدرسان ثوابت البنية لا تعاقب الأحداث، أو المواقف، أو مظاهر الوعي البشري. لذلك يعتبرهما فوكو، بالمقارنة مع باقي «العلوم الإنسانية»، علوماً مضادة contre-sciences ، ذلك لأنهما يخترقان حقول جميع المعارف في الإتجاه المعاكس لتقدمها، سعياً وراء بلوغ الحدود القصوى للأرضية الخفية التي جعلت تلك العلوم ممكنة. وهنا يؤكد فوكو أنه لا يمكن الكلام عن علوم إنسانية كلما تعلق الأمر بالإنسان؛ بل كلما أمكن الكشف، من خلال البعد اللاشعوري عن الشروط المحددة لأشكال وعي الإنسان ومضامينه؛ أي كلما أمكن إرجاع وعي الإنسان إلى شروطه ومحدداته التي انبثق عنها، والتي تظل دائماً كامنة فيه في خفاء.

ولكن الميزة الرئيسية التي يعمل فوكو على إبرازها بحماس، خلال استعراضه لإنجازات ونتائج الإثنولوجيا والتحليل النفسي، تقوم في كونهما يتعارضان جذرياً مع كل نزعة إنسانية، ولا يسمحان بأن تؤسس على نتائجهما أية نزعة إنسانية. حقاً إنهما علمان شموليان، ولكن على الرغم من ذلك فإن «. . . فكرة تأسيس أنثربولوجيا انطلاقاً من التحليل النفسي، وفكرة استعادة الإثنولوجيا لطبيعة إنسانية، تعدان من قبيل الأماني المستحيلة». ذلك لأن هدفهما ليس هو كشف الحجاب عن السر الدفين للطبيعة البشرية. . ولا يسعيان إطلاقاً إلى الإحاطة بما قد يكون للإنسان من خصوصية وماهية ثابتة. وليست المعارف حول الإنسان هي وحدها فقط المطروحة للتساؤل في أفقهما، بل الإنسان ذاته، كذات حرة وواعية وصانعة للتاريخ وللدلالات. لذلك «. . . يصدق عليهما معاً ما قاله ليفي ستروس عن الإثنولوجيا: إنهما معاً يعملان على تفكيك الإنسان»[2].

هكذا إذن تكون مأثرة هذين العلمين ـ الإثنولوجيا والتحليل النفسي ـ هي تفكيك الإنسان وإذابته! والمفارقة هنا أنهما، وهما يوجدان في موقع متقدم في مسيرة تلك العلوم التي اتخذت من الإنسان موضوعاً، وأصبحت تعرف بالعلوم الإنسانية نتيجة لذلك، قد وصلا بتلك المسيرة إلى مرحلتها الأخيرة حيث أعلنا قرب اختفاء وموت ذلك الشبح المزعج، أي الإنسان!.

٧ ـ تلك إذن هي بعض خواطر وأفكار الإعجاب والإشادة التي عبر عنها فوكو، في الكلمات والأشياء ومناسبات أخرى، تجاه «ملهماته» الثلاث: اللسانيات البنيوية والإثنولوجيا والتحليل

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٩١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٩١.

النفسي. وطبعاً هناك ملهمات أخرى لم يشر إليها إلا ضمنياً، ولم يخصص لها حيزاً بارزاً في حديثه عن سيرته الفكرية، ونذكر من بينها إبستملوجيا «القطيعات» كما تجلت عند باشلار وكانجليم.

لقد فضل أساساً، الإعتراف بدينه لتلك العلوم البنيوية الثلاثة، لأنها جميعاً تعمل من أجل الكشف عن ذلك «الفكر السابق لكل فكر.. والنسق السابق لكل نسق». إن المجهود الذي تبذله تلك العلوم وكذلك الفلسفة الجديدة التي نشأت في أحضانها وكأصداء لها، يتركز بصفة خاصة على إبراز «أن فكرنا وحياتنا ونمط وجودنا اليومي تُشكل جزءاً لا يتجزأ من التنظيم النسقي نفسه» أما الخلاصة المثيرة التي خرج بها، والتي سيعمل على الإرتقاء بها إلى درجة أطروحة فلسفية ستوجه أبحاثه في فترة مهمة من مساره الفكري، فهي أن جميع تلك الأبحاث البنيوية، لا تعمل فقط على محو الصورة التقليدية الراسخة لدينا عن الإنسان... ولكنها أيضاً تتجه كلها، حسب رأيه، إلى **الإستغناء تماماً عن فكرة الإنسان ذاتها في البحث وفي التفكير، واعتبارها غير مجدية!**[1].

يتضح من خلال ما تقدم، أن فوكو لم يبق معزولاً عن الحركة البنيوية التي سادت في الثقافة الفرنسية خلال الستينات، وأنه انتقل من موقف الإعجاب إلى موقف التبني الكلي لبعض أطروحاتها بل والمساهمة في إغنائها: فاقتداء باللسانيات التي أولت أهمية كبرى للنسق، وعلى هدي التأويل الجديد لنظرية التحليل النفسي، واسترشاداً ببعض الأطروحات التي أسفرت عنها أبحاث ليفي ستروس، سيعمد فوكو إلى اكتشاف اللاشعور المتحكم في نشأة العلوم والمعارف، التي كنا نعتقد أنها ترجع إلى وعي الإنسان وإرادته وعبقريته ومتطلباته ومعطيات عصره. سيعمد إلى اكتشاف «النسق» الخفي الذي يحكم نشأة العلوم والمعارف في مرحلة تاريخية معينة. ألم يقل بأن موضوع ولعه الجديد هو المفهوم والنسق؟ أما منهج ذلك الإكتشاف فسيطلق عليه مصطلح «أركيولوجيا»؛ أما ذلك النسق الذي يبحث عنه فسيسميه «ابستيمي». ومن خلال المنهج الجديد-والدلالة الجديدة للإبستيمي سيحاول فوكو، مستعيراً عبارة ألتوسير عن التاريخ، **إثبات أن المعرفة هي أيضاً سيرورة Processus بدون ذات!**.

## III - «الأركيولوجيا» بديل عن التاريخ؟

يذكر ميشيل فوكو في عدة أمكنة من كتاباته خلال الستينات، بأن ما يطرأ على ميدان الفكر والمعرفة من تحولات وتغيرات مفاجئة ومن انقطاعات جذرية، قد شكل بالنسبة إليه لغزاً محيراً وباعثاً على الإثارة. وهذه بعض النماذج من تساؤلاته في هذا السياق:

**«كيف يحدث أنه خلال بضع سنوات، تتوقف ثقافة ما عن التفكير بالطريقة التي درجت عليها سابقاً، وتشرع في التفكير في شيء آخر وبطريقة أخرى؟» «كيف أمكن للفكر أن ينسحب من تلك الشواطىء التي أقام فيها سابقاً، وكيف أن ما كان يعتبر، وإلى زمن قريب، يقيناً وراسخاً في الفضاء المضيء للمعرفة، ينقلب إلى خطأ وخرافة وجهل؟ إلى أي حدث أو إلى أي قانون، تخضع هذه**

---

(١) الكانزين لترير، آيار / مايو ١٩٦٦، ص ١٤.

الإنتقالات التي تجعل الأشياء فجأة، تدرك وتتعين وتصنف، بكيفية مغايرة لما كانت عليه من قبل؟»[1].

ويبدو أن فوكو قد وجد مفتاحاً لفك وإنارة هذا اللغز، يتمثل في مدلول «أركيولوجيا» Archéologie، الذي يقترحه كنهج جديد لتفسير ظاهرة التحولات والإنتقالات في ميدان الفكر. وبالفعل فقد استعمل مفكرنا مصطلح أركيولوجيا في الستينات، كعنوان فرعي وتوضيحي لكتابين هما: **ميلاد العيادة**، أو أركيولوجيا النظرة الطبية؛ **الكلمات والأشياء**، أو أركيولوجيا العلوم الإنسانية. كما استعمله كعنوان رئيسي لكتاب واحد هو **أركيولوجيا المعرفة** (١٩٦٩).

كان يظهر، خلال تلك الفترة من مسار فوكو الفكري، وهي الفترة التي تعكس بوضوح تأثره بالبنيوية، أنه يرادف بين «الأركيولوجيا» وبين المنهج الذي أصبحت تحليلاته تمارسه وتتمرس به؛ ذلك المنهج الذي يسعى إلى سبر أعماق المعرفة عبر تاريخ الفكر، للكشف عن تلك الثوابت غير المنظورة التي سيعزو إليها سلطة التحكم في إنتاج وتنظيم المعارف المختلفة في كل فترة تاريخية.

لنتمعن قليلاً في دلالة مصطلح أركيولوجيا. في العربية يوضع له كمقابل علم الآثار، الأثريات وأحياناً الحفريات. وهذه الكلمة الأخيرة هي التي أصبحت ذائعة في الترجمات التي أنجزت لبعض أعمال فوكو. والمصطلح في أصله يوناني، وهو يتألف من كلمتين هما: Archaios وهي تعني القديم، و Logos وهي تعني علم. ومن هذا التأليف جاءت الدلالة العامة التي تثبتها القواميس: الأركيولوجيا هي العلم الذي يدرس الماضي البشري أساساً، **ويحاول تفسيره من خلال الآثار والمعالم الحضارية المندثرة، التي يكشف عنها الحفر والتنقيب**. وعادة ما يعتبر هذا العلم فرعاً من فروع التاريخ، أو على الأقل وثيق الصلة به.

المضمون الواضح لمصطلح أركيولوجيا كما هو متداول في الاستعمال العادي؛ يحيل إذن إلى فكرة الحفر والتنقيب بحثاً عن أشياء وآثار قديمة اندثرت بفعل الزمان. وإلى هذا المضمون يمكن أن يرد المعنى المجازي التالي: سبر **الأعماق من أجل الكشف عن وقائع خفية في ميدان معين، لإعادة بناء حقيقة ما**. وباعتبار الأركيولوجيا فرعاً علمياً يرتبط بميدان التاريخ، فقد كان المأمول عند فوكو، وهو ينقل هذا المصطلح إلى ميدان المعرفة، أنه انطلاقاً من وثائق الماضي سيعمل على إعادة تركيب العمليات والسيرورة التي أدت إلى الانتقال من شكل من أشكال المعرفة والثقافة، إلى آخر، وذلك عبر وسائط وتحولات متعاقبة. فهل هذا هو ما قام به حقاً؟.

لنترك فوكو نفسه يجيبنا عن هذا السؤال، ويحدد لنا ما يقصده: «... لقد استخدمت مصطلح «أركيولوجيا» في معنى مجازي لأدل به على شيء يكون هو الأرشيف، وليس إطلاقاً اكتشاف بداية ما أو إحياء رفات الماضي الميت»[2]. وفي السياق نفسه نقرأ هذا التعريف الذي يعطيه لكلمة أرشيف: «... ما سأسميه أرشيفاً، ليس هو مجموع النصوص التي احتفظت بها حضارة ما، ولا مجموع الآثار

---

(١) الكلمات والأشياء، ص ٦٤، ثم ص ٢٢٩.
(٢) في مقابلة له مع جريدة *Le monde*، ٣ أيار/ مايو ١٩٦٩.

التي أمكن إنقاذها من التلف؛ ولكن مجموع القواعد التي تحدد داخل ثقافة ما، ظهور واختفاء الخطابات؛ استمرارها وتلاشيها»[1].

نلاحظ من خلال هذين النصين، بأن فوكو يستعمل مصطلح أركيولوجيا في معنى تنفرد به تحليلاته وحدها. إنه معنى مجازي بالفعل. ولكن داخل هذا المعنى المجازي الجديد، يلح على التأكيد بأن ليست هناك أية علاقة لأبحاثه وتحليلاته بالآثار ولا بعلم الآثار وبالتالي بالتاريخ؛ إنه لا يبحث في مجال المعرفة عن الآثار الغابرة، من أجل إعادة بناء وتركيب ماضي المعرفة البشرية، وربط الصلة بين حلقاته بهدف الوصول إلى حاضرها. موضوع تحليلاته هو ـ كما سنرى لاحقاً ـ خطاب المعارف في «حاضرها»، بعيداً عن أي ارتباط بماض لها أو مستقبل؛ «يحفر» في الخطاب المعرفي لفترة تاريخية معينة بحثاً عما سيسميه بمجموع القواعد التي يعتبرها كشروط إمكان، تجعل تلك المعارف تظهر وتنشأ في تلك الفترة بالذات ثم تختفي بعد ذلك.

إننا نفهم جيداً المعنى المتداول لمصطلح أركيولوجيا، الذي يحيل إلى البحث عن آثار الحضارات البشرية الغابرة، باعتبار تلك الحضارات نتاجاً متراكماً للممارسات البشرية، وإلى محاولات لرسم خطوات تقدم تلك الممارسات. كما أننا نستسيغ المعنى المجازي المتداول والذي يحيل إلى فكرة التقصي والحفر في الأعماق من أجل إعادة بناء حقيقة ما. ولكننا نعترف بأن المعنى المجازي «الخاص» الذي يبتدعه فوكو ليس واضحاً بالقدر الذي يعتقده هو، أو أولئك الذين يكتبون عنه.

حقاً إن فوكو يسعفنا أحياناً ببعض التوضيحات المتناثرة هنا وهناك: «الأركيولوجيا» بحث في ميدان صوري ومجرد عن كل سياق بشري أو تاريخي، يهدف إلى الكشف عن القواعد الصورية لتشكل الخطابات التي تزعم قول حقيقة عن الإنسان في فترة تاريخية معينة. هذه مسألة تتأكد من خلال إلقاء نظرة على أهم مؤلفاته «الأركيولوجية» السابق ذكرها. فالقاسم المشترك بينها هو محاولة الكشف عما سيسميه أيضاً بمجموع الشروط القبلية التي تحدد نمط وجود الخطابات المعرفية في فترة تاريخية معينة وفي ثقافة معينة، والكيفية التي توظف بها تلك الخطابات في الممارسات وفي السلوك.

«الأركيولوجيا» هي الوصف المنهجي والمنظم للخطاب باعتباره موضوعاً؛ إنها تسلم بأن خطاب المعرفة يمكن أن يدرس كظاهرة موضوعية ومستقلة. كتب في أركيولوجيا المعرفة ص ١٨١: «لا تهدف الأركيولوجيا إلى تحديد الأفكار والتمثلات والصور والموضوعات والهواجس التي تختفي أو تظهر في الخطاب؛ ولكن الخطابات نفسها باعتبارها ممارسات تخضع لقواعد». وهذا يعني بوضوح التخلي عن دراسة الخطاب كما لو كان مجموعة من العناصر الدالة، التي تحيل إلى قضايا ومضامين وتمثلات ومقاصد، مصدرها الذات أو الذوات.

وفي صفحة ١٣ من الكلمات والأشياء نقرأ هذا النص الذي ينير لنا بعض معالم المجال الذي يعمل فيه فوكو:

«. . . مثل هذا التحليل لا يرجع كما نرى ذلك، إلى تاريخ الأفكار ولا إلى تاريخ العلوم. إنه

(١) «Réponse au cercle d'epistémologie», *Cahiers pour l'analyse*, n°9. p.19.

بالأحرى دراسة تحاول أن تهتدي وتتعرف على تلك المنطلقات التي أصبحت بفضلها المعارف والنظريات ممكنة؛ حسب أي فضاء تنظيمي نشأت المعرفة، وعلى أساس أي أوليات تاريخية (. . .) أمكن لأفكار معينة أن تظهر، ولعلوم أن تتأسس، ولتجارب معينة أن تنعكس في الفلسفة، ولمعقوليات أن تتكون، لكي، ربما، تنحل وتتلاشى في أمد غير بعيد.

الأمر إذن لا يتعلق بوصف للمعارف وهي تتقدم نحو موضوعية، يمكن لعلمنا الحالي أن يتعرف فيها على نفسه في نهاية المطاف. إن ما نسعى إلى إبرازه هو المجال الإبستملوجي؛ الإبستيمي أو المعارف منظوراً إليها خارجاً عن أي معيار يحيل إلى قيمتها العقلانية أو إلى صيغها الموضوعية؛ المعارف وهي ترسخ طابعها الوضعي، وتكشف بذلك عن تاريخ ليس هو تاريخ اكتمالها المتنامي، ولكن بالأحرى تاريخ شروط إمكانها. ما نعمل على إظهاره في هذا البحث هو الأشكال التي انبثقت عنها في فضاء المعرفة مختلف المعارف الإختبارية. بدلاً من التاريخ بالمعنى المألوف للكلمة، يتعلق الأمر هنا إذن بـ «أركيولوجيا».

يتضح الآن بجلاء أن فوكو لا يخفي رفضه لأن تصنف أبحاثه وتحليلاته «الأركيولوجية» ضمن أحد فروع التاريخ . . . سواء تعلق الأمر بتاريخ الأفكار أو بتاريخ العلوم، و«الأركيولوجيا» التي يقترحها تبحث عن «الأسس» لا عن النشأة والتكوّن والتطوّر خلال الزمان. على ألا نفهم من «الأسس» هنا البدايات الكبرى أو اللحظات التاريخية الحاسمة التي أصبحت المعارف ابتداء منها ممكنة. البدايات التي يبحث عنها نسبية، ولا تتجاوز حدود فترة تاريخية معيّنة.

واضح الآن أن «أركيولوجيا» فوكو، بدلاً من أن تكون بحثاً وعملاً في أحد ميادين التاريخ كما يوحي بذلك اسمها، فإنها تقترح نفسها كبديل عنه يقوم بالأحرى على أنقاضه . . . كبديل يطرح من جديد، كما يؤكد فوكو نفسه في ص ٢٥ من أركيولوجيا المعرفة، «النقاش حول تاريخ الفكر ومناهجه وحدوده، ويهدف إلى تحريره من القيود الأنثربولوجية الأخيرة التي لا تزال عالقة به (. . .) وإلى إظهار كيف أمكن لتلك القيود أن تتكون».

تلك هي أهم التوضيحات الأولية التي يقدمها فوكو في معرض تعريفه بمنهجه الجديد. وعلى الرغم من جميع تلك التوضيحات حول دلالة «الأركيولوجيا»، نجد أنفسنا منساقين مع إغراء أن «نحفر» بدورنا في هذه «الأركيولوجيا» الجديدة للبحث عن شروط إمكان ظهورها في أوج «العصر البنيوي» بالذات. هل الأمر مجرد صدفة، أم أنها حقاً، وكما يذهب البعض، محاولة لتأسيس إبستملوجيا بنيوية؟.

# الفصل الثاني

## «الإبستيمي» كبنية معرفية كبرى؟

«. . . ليس هناك، في ثقافة معينة وفي فترة تاريخية محدودة، سوى إبستيمي واحدة (Epistémè)، هي التي تحدد شروط الإمكان بالنسبة لكل معرفة، سواء تلك التي تظهر في نظرية ما، أو تلك التي تستثمر بصمت في الممارسة».

م. فوكو، الكلمات والأشياء، ص ١٧٩

### I ـ عن «الإبستيمي». . . والإبستملوجيا

لقد حاولت البنيوية كما نعلم أن تثبت أنه يوجد، خلف كلامنا الذي نعتقد أنه حر وتلقائي، وخلف خطاب الأساطير، وخلف الأعراف والعادات والمؤسسات وأشكال الثقافة، نوع من «النظام الخفي»، يعمل في المستوى العميق كبنية يتحتم الكشف عنها، من أجل فهم وتعقل تلك الظواهر. وأبرز النماذج التي تتبادر إلى أذهاننا في هذا السياق هي اللسانيات البنيوية والإثنولوجيا والتحليل النفسي الجديد. هل سينساق ميشيل فوكو وراء التيار نفسه ويحاول بدوره إثبات وجود «نظام» مماثل ومن النمط نفسه، وراء ظهور ونشأة المعارف في كل عصر معين؟.

إن فوكو يقول عن نفسه بالفعل بأنه «. . . أول من برهن على وجود ترابط ابستملوجي عميق بين مختلف أنواع المعارف السائدة في فترة زمنية معطاة وفي عصر معين»[1]، وسيطلق على اكتشافه هذا اسم «ابستيمي» Epistémè. كيف اهتدى إلى فكرة هذا الإكتشاف «الجديد» في تاريخ المعارف والعلوم؟ الجواب عن هذا السؤال نجده في الصفحات الأولى من الكلمات والأشياء حيث يروي لنا أنه قرأ بالصدفة كتاباً يذكر تصنيفاً غريباً للحيوانات، ورد في إحدى الموسوعات الصينية القديمة، يرتب الحيوانات حسب معايير غريبة تبدو لأنظارنا متنافرة ومتناقضة إلى حد الشعور باستحالة قبولها من خلال شبكة معاييرنا الخاصة.

لقد أوحت إليه تلك القراءة بمجموعة من التساؤلات حول الشروط «القبلية»، والمعايير المسبقة

---

(١) من حوار له من ريمون أرون بعد صدور الكلمات والأشياء. عن مجلة الكرمل، عدد ١٣/١٩٨٤، ص ١٣.

التي تكمن وراء ظهور المعارف وأشكالها: ما هي تلك الأفكار والأحكام المسبقة التي ينظم كل عصر انطلاقاً منها الأشياء في إطار مشترك؟ بناء على أية معايير للتشابه وللتماثل وللتطابق يوزع عصر ما الأشياء في دوائر معارفه وعلومه؟ ما هو ذلك التنظيم الخفي الذي يربط في مستوى عميق بين مختلف المعارف والعلوم في مرحلة تاريخية معينة؟ لقد استأثرت هذه التساؤلات باهتمام فوكو، وألهمته بفكرة أطروحة جديدة حول نشأة المعارف والعلوم، تعد بالفعل الموضوع المركزي **للكلمات والأشياء**. وتستند تلك الفكرة على التمييز في خطابات المعارف والعلوم في فترة تاريخية معطاة بين مستويين: الأول سطحي وظاهري، والثاني عميق ومستتر. ويذكرنا هذا التمييز بقوة، بالنموذج اللساني البنيوي الذي يسلم بوجود بنية سطحية، وبنية عميقة للغة.

يحيل المستوى الأول حسب فوكو، إلى ما يمكن اعتباره في خطابات المعارف والعلوم راجعاً إلى السياق العملي والتجريبي؛ إلى الآراء والأفكار الرائجة والمتعارف عليها Doxologie ، ويؤكد أن هذا المستوى هو الذي يقف عنده تاريخ الأفكار ولا يتجاوزه. أما المستوى الثاني، فهو مستوى «الشروط القبلية للإمكان» أي مستوى ما يتحدد في المعرفة **بنظام الكلمات والتعابير الممكنة**. كتب في هذا السياق: «. . . ليس المهم في تاريخ المعرفة هو الآراء، وليس كذلك ما يمكن أن يقوم بينها من تشابه عبر العصور، بل المهم. . . هو شروط الإمكان الداخلية»[1]. هذا المستوى العميق هو ما تطمح «الأركيولوجيا» إلى الوصول إليه وما تسميه بالإبستيمي.

ما هو المضمون الذي يعطيه فوكو لمصطلح «ابستيمي»؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال لنتمعن لحظة في المعنى المتداول لهذه الكلمة حتى تتضح لنا نوعية التحويل الذي أحدثه. إن Epistémè كلمة مستعارة في الأصل من اللغة الإغريقية. وهي تعني في هذه اللغة «علم» وتقابلها في نفس اللغة كلمة Techné، التي تدل على مجموع المعارف الوضعية التي ترتبط بمجالات عملية وتطبيقية مختلفة. وقد أدخلت هذه الكلمة إلى الاستعمال الفلسفي في القرن التاسع عشر، وليس ذلك من أجل الدلالة على «العلم»، بل لكي يركب منها ومن كلمة Logos ، اسم الفرع المعرفي المعروف لدينا اليوم بالإبستملوجيا.

ولعله من الواجب هنا أن نذكر بأن فوكو لا يقدم في **الكلمات والأشياء** أي تعريف لمصطلح «إبستيمي» في صيغة واضحة ومقصودة، وذلك على الرغم من كون مضمون هذا المصطلح، يعتبر الإشكال الأساسي الذي يشغل تحليلات الكتاب. ولن يظهر أول تعريف من هذا القبيل إلا في سنة ١٩٦٩، أي بعد ثلاث سنوات من صدور **الكلمات والأشياء**. ومن المثير حقاً أن يكون في الوقت ذاته آخر تعريف، بل وبالتأكيد آخر استعمال لهذا المصطلح في مؤلفاته![2] بدلاً إذن، من أن يقدم فوكو تعريفاً محدداً لمفهوم أساسي يهيمن على مرحلة حاسمة طبعت مساره الفكري، يكتفي بإلقاء أفكار وعناصر هنا وهناك عبر صفحات الكتاب، وبصفة خاصة في صفحة ١٣ . وسنحاول أن نكوّن

---

(١) الكلمات والأشياء ص ٢٨٧، وحول التعارض بين «السطح» و«العمق» يمكن الرجوع أيضاً إلى الصفحات: ٤٦، ٧٧، ٢٥١، ٢٨٩، ٢٩١، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٩.

(٢) أركيولوجيا المعرفة ص ٢٥٠: «. . .نعني بابستيمي مجموعة من العلاقات تربط في مرحلة تاريخية معينة بين الممارسات القولية التي تنشأ عنها أشكال ابستملوجية وعلوم (. . .) إنها مجموع العلاقات التي يمكن أن نكتشفها في حقبة تاريخية بين العلوم عندما نحللها على مستوى الانتظامات القولية».

فكرة تقريبية عن المضمون الذي يريد إعطاءه للإبستيمي، من خلال تجميع شتات تلك العناصر والأفكار.

بإمكاننا أن نقول عن الفرضية التي يؤسس عليها فوكو المضمون الجديد الذي يعطيه للإبستيمي، وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً، أنها تتلخص في فكرة أنه يوجد، بين المؤسسات المتعددة والمذاهب، والنظريات والمعارف المختلفة والمتعاصرة في فترة محدودة تاريخياً، وعلى الرغم مما قد تبدو عليه ظاهرياً من تشتت، نوع من الإتساق والتماسك؛ أو نمط من النظام لا يظهر للعيان ولا للوعي ولا للتفكير، يطلق عليه أسماء متعددة، وغالباً بدون تمييز: فهو في الوقت ذاته «فضاء للتنظيم» و«أرضية إبستملوجية» و«مجال إبستملوجي» و«شروط الإمكان»، و«أوليات تاريخية».

وبمقتضى هذه الفرضية عن وجود نظام خفي يكمن خلف المعارف، يكون كل فكر ضارباً بجذوره في أعماق «الإبستيمي» المهيمن على العصر الذي يظهر فيه. ذلك لأن هذا «النظام الخفي» يعتبر المبدأ الموحد، على المستوى العميق، لمكونات ثقافة ما في عصر معين؛ هو الذي تنشأ عنه بالضرورة طرق تنظيم الأشياء، وانتقاء التجارب، وهو الذي يعتبر كشروط إمكان لظهور الأشكال المعرفية والنظريات.

ومن العناصر والأفكار التي يقدمها فوكو في **الكلمات والأشياء**، من أجل تعريف أولي للإبستيمي، نستطيع أن نستلخص أنها مجموعة من المبادىء القبلية و«التاريخية»، تؤسس نمطًا من النظام غير مرئي، ومستعصيًا على الإدراك المباشر والسطحي، يفرض نفسه على مختلف ميادين الثقافة في مرحلة تاريخية معينة. وعن هذا النظام نقرأ في ص ١١: «...إن النظام هو في الوقت نفسه ما يسري في الأشياء كقانونها الداخلي، هو ذلك السياج الخفي الذي تتناظر من خلاله الأشياء إن صح القول، وهو ما لا يوجد إلا من خلال شبك نظرة ما، أو انتباه، أو لغة».

هناك إذن في ثقافة كل عصر، «نظام» خفي وصامت يشكل طبقتها التحتية، ويوجد خارج وعي أولئك المساهمين في إنتاجها؛ نظام لا يوجد إلا في ما هو مختلف عن الوعي: هو الذي يشكل الأرضية التي تتأسس عليها المعارف ولا يوجد إلا في صورة ما لا نعرفه؛ هو الذي يخلق شروط التفكير ولا أحد يفكر فيه؛ هو الذي يمنح كل واحد القدرة على الكلام ولا أحد يتكلمه! ولكن يبدو أن «أركيولوجيا» فوكو وحدها التي تملك المقدرة على استنطاق هذا النظام الخفي والصامت وتجعله ينكشف ويتكلم.

«الإبستيمي» إذن، هي الخلفية التي تكمن وراء المعرفة في عصر معين؛ هي بنيته التحتية التي تحدد أشكال معارفه؛ وهي تتشكل حسب فوكو من شبكة مفهومية تؤسس ما يسميه بالأوليات التاريخية A priori historique؛ أو الشروط القبلية لإمكان ظهور المعارف في مرحلة تاريخية معينة. تلك «الأوليات» هي التي تسمح، في مرحلة تاريخية معينة، بأن يقتطع من مجموع التجارب حقل تنشأ فيه معرفة ممكنة، وتحدد الشروط التي بمقتضاها يعترف لخطاب ما عن الأشياء بأنه يقول الحقيقة.

وتذكرنا هذه «الأوليات التاريخية» بدون شك، بنسق الصور والمقولات والمفاهيم والأفكار «القبلية» في الفلسفة النقدية عند كانط. وقد تعود بنا كذلك، وبدرجة أخف، إلى «القوانين

اللاشعورية للعقل البشري» عند كلود ليفي ستروس. وإذا كانت هناك بالفعل أوجه تشابه بين جميع هذه الأنساق «القبلية» الثلاثة رغم اختلاف سياقاتها، فهناك تباين جوهري يميزها، يقوم في أن مقولات كانط و«مقولات» ليفي ستروس لها طابع الضرورة والاستمرار، إنها فاعلة وصالحة في كل زمان ومكان... بينما نلاحظ أن «أوليات» فوكو ليس لها طابع الضرورة في إنتاج المعارف إلا بالنسبة لمرحلة تاريخية معينة. هي إذن شروط «قبلية» لظهور المعارف في فترة زمنية محددة، لا تستمر إلا خلال تلك الفترة فقط، وتتخلى عن مكانها لأخرى عندما تستنفد وظيفتها.

ألهذا السبب أطلق عليها فوكو اسم أوليات «تاريخية»؟.

لا يجب أن ننخدع هنا بعبارة «التاريخية» التي تضاف إلى «أوليات»؛ فإذا كانت هذه الأوليات «تاريخية»، فليس ذلك بمعنى أنها تنشأ وتتشكل وتنحل بفعل عوامل تاريخية، بل بمعنى أنها هي ذاتها التي تسمح بإمكان قيام التاريخ نفسه... على أن نفهم التاريخ هنا كأحداث وحلقات متقطعة ومعزولة عن بعضها، إنها لاتاريخية أساساً: إن **«إبستيمي» عصر معين هي إذن المجموع اللاتاريخي للشروط التي تجعل من الممكن قيام التاريخ ولكن كظاهرة ثانوية**، سواء تعلق الأمر بتاريخ الأفكار أو بتاريخ الممارسات. لذلك يؤكد فوكو أن دراسة هذه «الأوليات» ليست من اختصاص تاريخ الأفكار ولا تاريخ العلوم... ولا التاريخ بصفة عامة... إنها الموضوع المفضل «للأركيولوجيا».

إن «الإبستيمي» كنظام خفي وكأوليات تاريخية وكشروط إمكان قبلية، **يمكن اعتبارها بنية معرفية كبرى لها طابع الضرورة والشمولية**؛ تعتبر كشبكة أساسية من القوانين الضرورية التي تنظم المعارف والمناهج والمفاهيم وطرق التحليل والتصنيف، وتتحكم في العقول وفي العلماء والمفكرين في فترة ما من فترات التاريخ؛ بنية هي بمثابة اللاوعي المعرفي المستتر في مرحلة تاريخية معينة، يهيمن على كل شيء في ميدان المعرفة؛ ويحتوي بالقوة على جميع أشكال ومضامين الإنتاج الفكري والمعرفي لتلك المرحلة. هنا... لا يبقى أي معنى للإكتشاف وللإبداع وللنبوغ والعبقرية... فلا جديد يظهر إلا بالنسبة للملاحظ الساذج. كل إبداع معرفي ليس إلا زبد وطفاوة على سطح النسق الثابت والقاهر!.

في كل مرحلة تاريخية محددة هناك إذن «إبستيمي» واحدة؛ أو بنية معرفية واحدة هي التي تنتظم إنطلاقاً منها وحولها جميع معارف تلك الفترة: «ليس هناك في ثقافة معينة، وفي فترة تاريخية محددة سوى إبستيمي واحدة، هي التي تحدد شروط الإمكان بالنسبة لكل معرفة، سواء تلك التي تظهر في نظرية ما، أو تلك التي تستثمر بصمت في الممارسة»[1].

بعد هذه المحاولات لتقريب مفهوم «الإبستيمي» كما هو متضمن في **الكلمات والأشياء**، نطرح هذا السؤال الذي ظل معلقاً إلى حد الآن، رغم أن سياق الكلام كان يستدعيه بإلحاح: ما هي علاقة مشروع فوكو «الأركيولوجي» بتاريخ العلوم وبالإبستملوجيا؟ للوهلة الأولى لا نتردد في القول بأنه يوجد بين هذين الفرعين المعرفيين وبين «الأركيولوجيا» نوع من الإهتمام المشترك بإشكالية نشأة العلوم والمعارف وتطورها. كما نستطيع أن نؤكد بأن فوكو قد اضطر إلى الإعتماد عليهما، أو على الأقل إلى الاستئناس بهما والاحتكاك بميدانها، لجمع وتنظيم المادة المعرفية التي شملتها أبحاثه. لقد اعتمد

(١) الكلمات والأشياء، ص ١٧٩.

بصفة خاصة على نموذج معين من تاريخ وفلسفة العلوم الحديثة. هو ما نعرفه باسم الإبستملوجيا الفرنسية المعاصرة كما تتجلى من خلال أبحاث باشلار وكفاليس Cavaillès وكانجليم Canguilhem، تلك الإبستملـوجيا التي اشتهرت بكونها تهتم بنشأة المفاهيم وبالإنقطاعات[1].

ولكن نظرة فاحصة إلى «الأركيولوجيا»، وتحديدات فوكو لها قد تسمح لنا بـإبراز عناصر اختلاف كثيرة تميزها عن كل إبستملوجيا. وعن الإبستملوجيا بالذات يمكن القول باختصار أنها، من خلال المعنى والمضمون الحديث للمصطلح، أبحاث تتم في ميدان إنتاج المعارف العلمية أساساً، تعمل على تقييم العلوم ومناهجها من منظور علمي غالباً، وإن كان يجمع أحياناً بين النظر الفلسفي والتحليل التاريخي للعلم في آن واحد. إنها أبحاث تدرس العلوم في تاريخيتها: تدرس التشكل التاريخي لمفاهيمها، ونمط التقدم الذي تحققه ومدى الموضوعية التي تدعيها، وإنتـاجها للحقيقـة، ومعايير الموضوعية التي ترسخها. كما ترصد أنماط التعقل المعرفي وأشكال العقلانية ومناطقها المتعددة، وتعمل على إبراز لحظات التجاوز والقطيعات والتحولات الدالة والأفكار المسبقة والعراقيل. . . كل ذلك يتم داخل تاريخ العلم ذاته باعتباره وحده الذي تظهر فيه الفعاليات العقلية الأكثر تطوراً.

ما هو التحويل الأساسي الذي أحدثته «أركيولوجيا» فوكو بالمقارنة مع الإبستملوجيا كما تتحدد من خلال التعريف السابق[2]. إجابتنا عن هذا السؤال يمكن صياغتها من خلال الملاحظات التالية:

أ ـ إن تحليلات فوكو «الأركيولوجية» لا تنصب على ميدان العلم بالمعنى المتعارف عليه كما هو الشأن مثلاً بالنسبة للإبستملوجيـا، بـل على ميـدان المعارف بصفـة عامـة، إنها قبل كـل شيء «أركيولوجيا للمعرفة». كما أن المنطقة التي تحددها «الاركيولوجيا» لأبحاثها تشمل فقط ميدان المعارف المنشأة حول الإنسان في فترة الحداثة، فهي إذن وفي المقام الأول «أركيولوجيا للعلوم الإنسانية».

ب ـ تختلف المبادىء التي توجه «الأركيولوجيا» عن تلك التي توجه الإبستملوجيا: فوكو يزعم أنه يدرس المعارف بعيداً عن أية غاية أو علاقة بهدف خارجي عنها يكون هو الحقيقـة التي تنشد بلوغها. وفي هذا السياق نجده لا يكترث كثيراً بنمو العقلانية وتفتحها، ولا باتساع مجال الموضوعية، ولا بمسألة تعميق الحقيقة. إنه يعلن صراحة تعارض «الأركيـولوجيـا» مع كـل بحث في المعارف والعلوم، يتخذ كهدف له نقد العقل وأنماط التعقل والعقلانية.

ج ـ ليس هدف: «الأركيولوجيا» إطلاقاً هو تقديم نظرية جديدة للمنهج العلمي، ولا لتأسيس نظرية عامة عن المعرفة، ذلك لأن المعرفة تنحل في نظرها وتتفكك في بنيات أو «إبستيمات» تتعاقب بدون ضوابط وبدون أن يكون بينها أي تواصل أو ارتباط. وفضلاً عن ذلك كله فإن فوكو ينفي أن تكون للأركيولوجيا مطامح أو تطلعات علمية. وقد كتب في هذا السياق «. . . إنني لم أقدم أبداً

---

(١) حول هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى الدراسة المهمة التي يتضمنها كتاب:
J-G Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chair,* traduit par Azuelos. Paris, P.U.F. 1986. p.42.

(٢) من أجل الإطلاع على تحليل مسهب لهذه المسألة، يمكن الرجوع إلى أعمال الملتقى الدولي الأول حول فوكو (باريس، كانون الثاني/ يناير ١٩٨٨)، وقد نشرت في كتاب تحت عنوان: *Michel Foucault philosophe,* Paris, Seuil 1989. وتراجع بصفة خاصة الصفحات من ١٥ إلى ٣٢.

الأركيولوجيا كعلم ولا كأسس أولى لعلم قد ينشأ في المستقبل»[1].

د ـ إن مفهوم «تاريخ المعرفة» الذي تتضمنه أو تعتمده «الأركيولوجيا» لا يسمح بالارتداد أو الرجوع إلى الماضي للبحث عن شروط التكوين والنشأة؛ كما أنه غير قابل للإعادة ولا التكرار. ففوكو يفكر أساساً في ظاهرة الانفصال والاختلاف في المعرفة، وهو يقوم بذلك بدون أدنى ارتباط بمفهوم معين للتقدم، متصلاً كان أم منفصلاً، مستمراً كان أم متقطعاً ومتعرجاً. إنه يرفض أن ينظر إلى العلم «المعاصر» على أنه صالح لاتخاذه كمعيار لتقييم نقدي للمعارف السابقة، كما لا يعتقد أن للمعرفة هدفاً هو تعميق فهم الحقيقة والواقع؛ إنه يدرس المعارف من منظور تزامني؛ تزامن الشروط القبلية للإمكان المهيمنة على العصر، لا من منظور التأثيرات والتفاعلات بين العصور، كما يؤكد ذلك في ص ٢٢١ من الكلمات والأشياء.

هـ ـ إذا كانت «الأركيولوجيا» تبحث عن شروط الإمكان القبلية والتاريخية لإنتاج المعرفة ولمصداقيتها، فمن الواضح أنها لا تفعل ذلك حسب الطرق المألوفة للإبستملوجيا: كيف يصحح علم ما أخطاءه ويعمق عقلانيته؛ كيف تتجاوز العلوم ماضيها اللاعلمي عن طريق المراجعة والتعديل والتصحيح، في اتجاه اكتساب معقولية أعمق وأوسع. إن ما تحاول «أركيولوجيا» فوكو أن تقدمه هو تصور جديد للمعرفة يرفض فيه التمييز التقليدي بين العلوم والمعارف غير العلمية، حيث إن الحقيقة في نظره لا تعود إلى مراجعة المعارف وتنقيحها وتعديلها، بقدر ما تتعلق بتنظيم معين للخطابات المعرفية في فترة تاريخية معينة بواسطة اللغة. إن كيفية التنظيم بواسطة العلامات تؤسس كل المعارف التجريبية في فترة تاريخية معينة. هنا لا يجد العلم أسسه في ماضيه وتاريخه بل في: «الإبستيمي» التي سمحت بظهوره!.

لقد حاولنا وإلى حد الآن إبراز تلك الخصائص والسمات التي يتميز بها المنهج «الإركيولوجي»؛ وتوضيح مظاهر المغايرة والإختلاف بين «الأركيولوجيا»، وبين الإبستملوجيا المعاصرة، وقد اعتمدنا في ذلك أساساً على الدلالة الخاصة التي يعطيها فوكو لمصطلح «إبستيمي» في الكلمات والأشياء. ولعلنا أصبحنا الآن في موقف يسمح لنا بالتأكيد على أن «الأركيولوجيا» كما هي مطبقة في الكلمات والأشياء ليست ابستملوجيا، وليست تاريخاً للعلوم، ولا حتى لعلم معين أو لمفهوم معين. فتحليلات الكتاب تمتد إلى ميادين مختلفة، وتطال مفاهيم تنتمي إلى معارف متميزة ومتنوعة، وتحاول أن تكشف عن العلاقات المفهومية القائمة بينها.

إن كتاب الكلمات والأشياء ينتقل بنا من وصف بنية معرفية لعصر معين إلى البنية المعرفية لعصر آخر؛ أي من «إبستيمي» إلى آخر. ويرتكز هذا الوصف للإبستيمات في اختلافها وفي تعاقبها المفاجىء، على مسلمة وجود أنماط مختلفة من اللغة، أو من كيفيات لربط الكلمات بالأشياء، غير قابلة لأن تختزل أو ترد إلى بعضها. فلغة عصر ما، تلك التي تؤسس المعارف والعلوم خطاباتها انطلاقاً منها، تفرض نفسها بشكل شمولي على ثقافة العصر.

---

(١) أركيولوجيا المعرفة، ص ٢٩٦.

ومن الواضح أن هذه التحليلات «الأركيولوجية» للثقافة الغربية تلتقي مع البنيوية بشكل مثير، لا يمكن إرجاعه فقط إلى عوامل الصدف وحدها. ولقد أسعف هذا الإلتقاء مع البنيوية، فوكو ومكنه من أن يكشف بدوره عن «بنيات» الخطابات المعرفية التي هيمنت على الثقافة الغربية خلال فترة تصل إلى خمسة قرون تقريباً. وبالفعل فقد استطاع في الكلمات والأشياء أن يعزل ويبرز مجموعات من الأشكال أو من مبادىء للتنظيم، «ابستيمات»، تمثل أنساق أو منظومات المعرفة، التي تعاقبت على تلك الثقافة والتي تختفي وراء ثلاث لحظات كبرى من تطورها. وسنحاول هنا أن نعرض بكيفية موجزة ما تنفرد به كل واحدة من تلك «الإبستيمات» الثلاث من خصائص، على أن نتوقف مدة أطول في فصل لاحق، عند «إبستيمي» فترة الحداثة التي كانت وراء «ميلاد» الإنسان.

تتميز «الإبستيمي» الأولى التي سادت في الثقافة الغربية حتى القرن السادس عشر، بهيمنة مقولة التشابه على الحقل المعرفي: لقد انحصرت مهمة المعرفة، كما يقول فوكو، في البحث عن أوجه التشابه والإتفاق بين المظاهر المختلفة للوجود. وكان السبيل إلى ذلك هو العودة إلى الكلمات والعلامات أو الدلائل Signes باعتبارها أسماء ترتبط أزلياً بالأشياء. كان الاعتقاد سائداً بأن قرابة صميمية تجمع بين الكلمات والأشياء. والعلاقة بينهما، اعتبرت علاقة ضرورية وطبيعية، اعتبرت اللغة طبيعة أو جزء من الطبيعة، وبالتالي هي تكرار للواقع إن لن تكن هي الواقع نفسه. لم تكن معرفة الأشياء تقتضي إعمال النظر وتدقيق الملاحظة وبناء الإثبات والبرهان، بل فقط إضافة لغة إلى لغة؛ أي شرح وتأويل المكتوب (ص ٥٥). ومن هنا كانت الصلة بكتب وأساطير الأولين هي صلة وعلاقة في الوقت نفسه بالواقع وبالأشياء. وكانت تلك الكتب، وتلك الأشياء تشكل معاً نصاً واحداً معروضاً للقراءة.

وقد تبدل فجأة شكل المعرفة ابتداء من القرن السابع عشر الذي يعتبره فوكو بداية للعصر الكلاسيكي؛ لم يعد هناك تشابه بين الكتابة وبين الأشياء (ص ٥٢) وانفصمت عرى العلاقة الصميمية بين الكلمات والأشياء. ودخلت اللغة في عزلتها العميقة: لم تعد الكلمات دلالات ضرورية على الوجود واستغرقت في سبات بين ثنايا الكتب والأوراق الصفراء، في حين أن الأشياء ظلت في هوياتها راسخة وساخرة من الكلمات الضالة طريقها إليها. لم تعد العلامات جزءاً من الأشياء بل مجرد كيفيات للتمثل (ص ١٤١). أصبحت اللغة أداة للتحليل وللتمييز؛ تحليل وجود الأشياء باعتبارها مدركة ومتمثلة، والعلم لغة متقدمة مهمتها تسمية الأشياء بدقة. أضحت الكلمات إشارات إلى المنظور والمرئي، وفسرت الطبيعة على أنها سلاسل من الوقائع المرئية القابلة للترتيب وللتصنيف؛ مجموعات من الأحداث ترتبط فيما بينها ارتباط العلة بالمعلول، ومن هنا سيادة مقولة النظام على «ابستيمي» ذلك العصر.

وكان الحدث الجديد والمفاجىء في الثقافة الغربية في نهاية القرن الثامن عشر، هو بداية انسحاب المعرفة والفكر من فضاء التمثل (ص ٢٥٥) حيث لم تعد اللغة وحدها بقادرة على التأطير... تأطير المعرفة الدقيقة للأشياء. إذ أن تلك المعرفة أصبحت تتطلب البحث عن بنيتها الخفية من خلال تتبع تطورها وصيرورتها. وهكذا ظهر في الحقل المعرفي بعد جديد لمعرفة الواقع هو

البعد التاريخي؛ وهيمنت بالتالي مقولة التاريخ، وفي هذا الحقل الجديد للمعرفة ظهر المفهوم الحديث عن الإنسان... كما ظهرت العلوم الإنسانية.

هكذا نرى كيف أن تاريخ الأفكار والعلوم والمعارف في الثقافة الغربية، خلال فترة تبتدىء من عصر النهضة وتمتد إلى مشارف العصر الحالي، قد تم اختزاله إلى استعراض ووصف لثلاث مراحل؛ لثلاثة أنماط من النظام... لثلاثة مجالات ابستملوجية... أو قل، إلى تحليل لثلاث «أوليات تاريخية»، يعتقد فوكو أن بالإمكان بواسطتها تفسير التعدد والتشتت والتنوع الظاهري للمعارف في تلك الحقبة.

وهذه «الإبستيمات» الثلاث التي يصفها التحليل «الأركيولوجي» للثقافة كما هو مطبق في **الكلمات والأشياء**، تختلف عن بعضها البعض اختلافاً جذرياً، بحيث أن كل واحدة تشكل عموماً بنية معرفية متميزة ومتفردة تحتوي على مجموعة متباينة ومتنافرة من المعارف ومن شروط إمكانها الخاصة. وفضلاً عن هذا الإختلاف البيّن، نلاحظ أن فوكو لا يحاول تماماً أن يقدم لنا، من خلال استعراضه لتعاقب تلك «الإبستيمات»، أنساقاً ومنظومات من المعارف تتقدم تدريجياً نحو إعطاء تأويل للواقع أقرب إلى الدقة والمطابقة، أو نحو فهم وتعقل أحسن للموضوعات.

إن ظهور واختفاء «الإبستيمات»، وكيفية الإنتقال من الواحدة إلى الأخرى يظلان لغزاً مربكاً ومحيراً، ذلك لأن فوكو لا يعرض تعاقب «الإبستيمات» من وجهة نظر منطقية؛ لا يعرضه من خلال منطق داخلي واضح، لكن من وجهة نظر تصنيفية تخضع لمعايير تعسفية تماماً: تشابه، **نظام، تاريخ!** وإذا كانت كل «إبستيمي» تظهر فجأة وتختفي كذلك فجأة، فليس ذلك ناتجاً عن كون حجج وبراهين جديدة قد قامت ضدها، ولكن بالأحرى لأن تغيراً «مفاجئاً» قد طرأ على الحقل الثقافي. ويبدو هنا أن ما يهم فوكو بالدرجة الأولى، كما تؤكد ذلك مقدمة **الكلمات والأشياء**، هو وصف تعاقب «الإبستيمات» وليس تقديم تفسيرات علّية لذلك التعاقب. **إنه يستبعد عن قصد مشكل التفسير السببي لظهور واختفاء «الإبستيمات»**.

هكذا نلاحظ أن «الإبستيمات» وهي تتعاقب، لا ترتبط فيما بينها منطقياً ولا جدلياً، ولا تشكل أنساقاً من التحويلات تسمح بالإنتقال من الواحدة إلى الأخرى. إنها تظهر فجأة وتختفي كذلك فجأة كأحداث معزولة عن بعضها... تسبح على السطح! فبعد أن تمكن «ابستيمي» عصر معين معارف وعلوم معينة من الظهور، وتحدد أشكالها ومضامينها، تهتز أسسها فجأة وتتداعى، لتحل محلها طبقة تحتية أخرى تمثل نسقاً آخر من الإمكانيات جديداً ومختلفاً، يسمح بتنظيم جديد للعالم العائم للكلمات وللمفاهيم.

وحتى لو أعيد استعمال الكلمات نفسها في الحقل الثقافي الجديد، فلن يبقى لها المعنى نفسه ولا تظل مفكرة ومنظمة بالكيفية السابقة نفسها: الكلمات نفسها لا تستمر في دلالاتها على الأشياء نفسها... الأفكار والموضوعات والتصنيفات تطفو وتنتقل من عالم ذهني إلى آخر... وفي كل مرة تتأثر بالبنيات التي تنظمها وتكسبها دلالات مختلفة. ولا يجب أن نرى في هذه العملية المتقطعة لتعاقب الابستيمات، في ظهورها واختفائها، مظاهر للتطور، لتقدم المعرفة ولنمو العقل البشري. إنها تكشف

فقط عن تعاقب أنماط من وجود «النظام»، أو كما يقول فوكو نفسه في ص ١٤ من الكلمات/ والأشياء، إن تعاقب الإبستيمات لا يعني أن العقل قد حقق تقدماً، ولكنه يعني فقط أن «. . . كيفية وجود الأشياء، والنظام الذي يوزعها ويقدمها للمعرفة، قد لحقه تغير عميق».

هذا التاريخ «الأركيولوجي» للمعرفة، فضلاً عن تبسيطه المفرط للعملية المعقدة للتطور العلمي، يهمل تماماً كما رأينا ذلك مسألة تفسير ظهور واختفاء «الإبستيمات»، يتركها كلغز يستعصي على الفهم. ومما يبعث حقاً على الإستغراب في هذا السياق أن هذا الموقف لا يثير في نفس فوكو أي إحساس بالإنزعاج أو شعور بالقلق؛ إنه يتخذ تجاه شروط ومتطلبات التفسير العلمي الموقف نفسه المستخف الذي اشتهر به الفيلسوف نيتشه![1].

لقد أصبح من الواضح بالنسبة إلينا الآن، أن التصور «الأركيولوجي» لتاريخ المعرفة لا يبرز سوى الإنقطاعات والإنفصالات بين الكتل التاريخية التي يحللها، إنه يؤكد أن الإنفصال والإنقطاع، هو القانون الأسمى الذي تخضع له «الإبستيمات». ومن البديهي جداً أن هذا التصور لتاريخ المعرفة كأنماط من «النظام» تتعاقب على بعضها، متغايرة جذرياً ومنفصلة، يساهم ويلتقي مع الإتجاه الفلسفي المعاصر الداعي إلى تقويض هوية العقل البشري، ذلك لأنه يكشف عن عدم تجانس أصلي؛ وعن تنافر أساسي في مسار المعرفة والعقل. إنه يعمل على تدمير مفهوم الحقيقة كبناء مستمر، ويفقد الثقة في الوعي وفي الموضوعات التي يخلقها تنظيم معين للمعرفة. ذلك لأن ثغرات وانقطاعات الزمان المعرفي، لا تسمح بتاتاً للفكر الحالي والمعاصر الآن، بأن يعتبر نفسه يقول الحقيقة، يعمقها بالمقارنة مع الفكر السابق. إن جدة الفكر الراهن لا تجد وراءها إلا الفراغ الرهيب للإختلاف. وهذا الفكر «الراهن» بدوره لا يملك أية ضمانات بأنه سيكون أكثر وأسعد حظاً من سابقه.

وبالإضافة إلى ما سلف عن تصور فوكو الخاص لسيرورة المعرفة، نلاحظ أنه يحرص كل الحرص، في دراسته لنشأة المعارف وتطورها، على ألا يحيل إطلاقاً إلى أي شيء آخر غير المعارف ذاتها، سواء تعلق الأمر بالرجوع إلى شكل متقدم وراق من المعرفة انطلاقاً منه يمكن التقييم النقدي والمراجعة؛ أو إلى عناصر من طبيعة أخرى مغايرة كالبنيات الاجتماعية أو الإقتصادية: إن المعارف في نظره لا تستمد قيمتها من خلال علاقة ما بالواقع، بل من «الموقع» الذي تحتله داخل البنية المعرفية لعصر ما، أو بعبارة أخرى داخل المجموع الإبستمولوجي لفترة تاريخية محددة. إن مشكل علاقة المعرفة بسياقيها الاجتماعي والاقتصادي لا يحظى عنده باهتمام يذكر، ذلك لأن الهاجس الذي يسكنه بقوة، والذي يعبر عنه ضمنياً وصراحة في الكلمات والأشياء، هو الكشف عن الشروط الداخلية للإمكان؛ عن نظام داخلي مؤسس للمعرفة. . . ولا يتأتى له ذلك بالطبع إلا برفض كل تاريخ «خارجي».

وانسجاماً مع هذا الاختيار المنهجي، يحاول فوكو أن يكشف في الحقل الثقافي لكل عصر، عن العناصر الثابتة الكامنة وراء مظاهر التشتت والتعدد، ذلك لأن «الأركيولوجيا» لا تهتم بالمعرفة

---

(١) *Le Nihilisme de la chair..* op.cit., p.86.

كصيرورة بل بشبكة الضرورات الثابتة أي بالحالات السكونية والمتزامنة. يقول في هذا الصدد: «... إن الأركيولوجيا وهي تتوجه إلى الفضاء العام للمعرفة، إلى أشكاله ونمط وجود الأشياء التي تظهر فيه، تحدد وتعين أنساقاً متزامنة»[1]. ومن الواضح هنا أن فوكو عندما يرفض ويستبعد الإحالة إلى أي سياق «خارجي» للمعرفة، ويتبنى بكيفية جازمة منظور التحليل التزامني، فإنه يحيل ضمنياً، بل إنه يعتمد صراحة على مبدأ يسلم به معظم البنيويين وبدون مناقشة: مبدأ فحواه أن العناصر المتحولة والمتغيرة سطحية وعابرة. إنه إذن وكالبنيويين عموماً يتجاهل الصيرورة ويتعامل مع ما يعتقد أنه معزول وثابت؛ يعطي الأولوية للتعقل التزامني، لتماسك نظام معين من الفكر ضمن خصائصه الثابتة، من أجل الكشف عما له من ضرورة داخلية. ولا يتيسر له ذلك بالطبع إلا بإقصاء كل ما قد يشكل عنصر تناقض.

كخلاصة نقدية لما تقدم من تحليل، نستطيع أن نقول بأن اهتمام فوكو بظاهرة الانقطاعات والتحولات المفاجئة في ميدان الفكر والمعارف حفزه على اقتراح «الأركيولوجيا» كمنهج جديد بديل عن المنظور التاريخي. وهو يستعمل ذلك المصطلح الوثيق الصلة بالتاريخ كما هو باد للعيان، في معنى مجازي ينفرد به، ويقصد من خلاله التعبير عن فكرة سبر أعماق المعارف في عصر معين، للبحث عن تلك الثوابت «القبلية» غير المرئية والكامنة في المستوى العميق، والتي تعطي المعارف أشكالها ومضامينها.

و«الأركيولوجيا» وهي تسلم بأن بالإمكان دراسة الخطاب المعرفي كظاهرة موضوعية معزولة ومستقلة عن كل سياق خارجي، لا تهدف إلى اقتراح نظرية عامة جديدة في المعرفة أو في المنهج العلمي، ذلك لأنها تحصر اهتمامها ـ خارج قيم مثل العلم والموضوعية والعقلانية والحقيقة والتقدم ـ في ظاهرة الإنفصال والإختلاف في المجال المعرفي، وأداتها المفهومية هي «الإبستيمي»، التي تدل في سياقها على نوع خفي من التنظيم والإتساق والتماسك، قبلي وضروري، يوحد ويجمع بين معارف وعلوم عصر معين. إنها كيفيات لربط الكلمات بالأشياء يتميز بها كل عصر؛ وهي غير قابلة لأن ترد أو تختزل إلى بعضها، تتعاقب بدون نظام ولا منطق؛ وبشكل لا يسمح تماماً بالتفكير في تطور المعارف من منظور التأثيرات والتفاعلات الممكنة بين العصور. وبمقارنة هذه «الأركيولوجيا» الجديدة مع ما نفهمه اليوم من الإبستملوجيا، يتبدد عندنا كل شك، في أن ما يقترحه فوكو يهدف بالتأكيد إلى استبعاد كل إبستملوجيا يمكن أن يلعب فيها البشر والواقع والتاريخ دوراً ما!.

لقد كان من أهدافنا في التحليلات السابقة، إبراز العلاقات الممكن تصورها بين مفهوم «الإبستيمي» كما استعمله فوكو في الكلمات والأشياء، وبين الوظيفة والخصائص التي يتعين بها عادة مفهوم البنية. ولربما صار بمقدورنا الآن القول بأن «الإبستيمي» تشبه البنية في كثير من الوجوه: فهي كما سبقت الإشارة إلى ذلك، شبكة منتظمة من الشروط والإمكانيات القبلية؛ لا تظهر في مستوى الوعي، وتشكل نسقاً لا يحيل إلا إلى ذاته. وهي في الأخير نماذج مفهومية ترتبط أساساً باللغة،

---

(١) أركيولوجيا المعرفة، ص ١٤.

ويبدو أن لها فعالية عِلّية، إذ هي التي تعطي العلوم والمعارف في حقبة تاريخية معينة، أشكالها ومضامينها ومفاهيمها. ثم إن اكتشافها يتم عن طريق التحليل التزامني.

ها نحن الآن نقف عن كثب على مسألة كيف أدت طموحات وتطلعات فوكو البنيوية به، إلى أن يلغي البشر والأشياء حباً في الكلمات؛ إلى أن يقصي الواقع بمكوناته، ويستبعد كل فعالية إنسانية، ويخصص المكانة الأولى للإبستيمي؛ أي لتلك الشبكة المجهولة من القواعد التي يؤول إليها الخطاب المعرفي في نهاية الأمر... لقد فصل ذلك الخطاب عن كل مكوناته ذات الدلالة كما لو أنه لم يظهر وينشأ في ظروف خاصة، وبدافع من فضول وأهداف وحاجات بشرية. لقد حوّل العناصر المادية والبشرية والتاريخية ـ التي تعتبر بالتأكيد من مكونات الخطاب المعرفي ـ إلى مشاهد ثانوية تعرض من خلالها أنواع وأشكال الخطاب، التي تبقى هي الوحيدة الفاعلة: أصبح الخطاب عن الواقع، «الواقع» الوحيد الذي يهتم به في تأملاته!.

ونحن نرى أن كل تنظيم نسقي، مهما كان، فلسفياً أو علمياً، يحمل بالضرورة، صراحة أو ضمناً، على المستوى الظاهري أو العميق، توقيع إنسان وآثاره... تاريخ وعلامات نمط معين من الحضارة البشرية، بصمات ومؤثرات وسط اجتماعي ما. ونكران ذلك يعد من قبيل العبث، وبالأخص إذا كان ذلك النكران لا يعلن حتى باسم التجرد والعلم والموضوعية! إننا مع الرأي الذي يقول بأنه من غير المشروع تماماً بالنسبة لدراسة للمعرفة تتظاهر بأنها جديدة ـ إلا إذا كان ذلك من باب التعسف والتمادي فيه ـ أن تنتهي في آخر مطافها إلى بناء أنساق معرفية بدون إنسان؛ أنساق مفروغة من كل «رواسب» الذات والذاتية، وذلك بذريعة أن الإنسان فرضية زائدة ومزعجة.

لقد كان الإنسان بالفعل ـ سواء نظرنا إلى ذلك من منظور الواقع أو التاريخ أو المنطق ـ من خلال مظاهر دهشته وفضوله، ومن خلال مشاغله واحتياجاته، ومن خلال تطلعاته وآماله وأحلامه وأوهامه، ... كان وبشكل دائم.. لازماً وملازماً للمعرفة في نشأتها وفي تطورها واستغلالاتها. وربما كان من الأجدى والأفيد، للإنسان وللمعرفة في الوقت ذاته، الإعتراف بهذه الحقيقة، التي لا تضير العلم في شيء، إذا أراد أن يبقى حقاً علماً بشرياً، كما أنها لا تخل كذلك بمبدأ الموضوعية.

## II ـ إقصاء الإنسان بين البنيوية و«الأركيولوجيا»

لقد اتضح من خلال تحليلنا لخصائص وسمات المنهج «الأركيولوجي» ولمفهومه المحوري «الإبستيمي»، بأن هناك نقاط التقاء كثيرة وعناصر تشابه مثيرة تقربه من التحليل البنيوي، بل يمكن القول بأنها قد تجعل منه إحدى الصيغ الجديدة الممكنة لهذا التحليل. ولعل المظهر الأول الذي يشترك فيه فوكو مع البنيويين في مرحلة «الأركيولوجيا» يتجلى في محاولاته الدؤوبة من أجل عزل ميدان جديد ومتميز للبحث النظري؛ أي ميدان الخطاب بصفة عامة، والخطاب المعرفي بصفة خاصة، وإعلان استقلاليته وامتلاكه لنظامه الذاتي الخاص.

وعلاوة على ذلك فإن «الأركيولوجيا» تشبه التحليل البنيوي على الأقل من هذين الوجهين: إنها تقلص من أهمية دور الذات إلى درجة الصفر وتستبعد من حسابها كل لجوء إلى الوعي والقصدية

والمعنى، وتلك السمة تميزت بها كما نعرف اللسانيات والإثنولوجيا والتحليل النفسي الجديد. من ناحية أخرى، فالأركيولوجيا لا تهتم، مثلها في ذلك مثل البنيوية، بمسألة ما إذا كانت الظواهر التي تدرسها لها بالفعل ذلك المعنى الجدي الذي تضفيه عليها الذوات؛ إنها تنظر إليهـا فقط على أنها مجموعة من العناصر ليس لها أي معنى في حد ذاتها، وكيف يتأتى لها أن تحمل معنى ما دام الخطاب، اللغوي، والثقافي والنفسي، والآن المعرفي أيضاً، محدداً بقواعد لاشعورية خرساء؟ إن البنيوية و«الأركيولوجيا» معاً يقصيان الذات والمعنى والحقيقة، وسيكون من قبيل التوهم الإستمرار بعدهما في الاعتقاد في وجود المعنى وفي جدواه!.

هكذا إذن يكون تأثير البنيوية واضح المعالم في كتابات فوكو في الستينات وبشهاداته هو نفسه. كما سنذكر ذلك لاحقاً: واضح على مستوى المنهج أولاً، وعلى مستوى الفكرة الناظمة ثانياً؛ أي مناهضة النزعة الإنسانية ومظاهرها، وسيكون من المفيد هنا بدون شك، إبراز بعض خصوصيات «بنيوية» فوكو إن صح هذا التعبير. إن «الأركيولوجيا» كما قدمها فوكو غير ما مرة، هي «. . . الوصف المنظم للخطاب باعتباره موضوعاً مستقلاً»، والخطاب هو «. . . ممارسة معقدة ومتميزة تخضع لقواعد وتحويلات قابلة للتحليل»[1]. والسؤال الذي يثيره هذان التعريفان يمكن صياغته كالتالي: ما هي طبيعة تلك «القواعد» أو شروط الإمكان التي تقول عنها «الأركيولوجيا» أنها وراء ظهور الخطابات المعرفية؟ هل هي مجرد قواعد ذاتية، أم تراها بالأحرى قواعد تعمل كقانون موضوعي له فعالية عِلّية une efficacité causale، تخضع له الذات نفسها وكذلك الخطاب وموضوعاته؟.

إن الرأي الذي يرجحه فوكو حول هذه المسألة، والذي تؤيده نصوصه العديدة؛ والذي كشفت عنه تحليلاتنا السابقة، هو **أن انتظام الخطابات المعرفية ينتج عن كون تلك الخطابات خاضعة ومحددة ومراقبة بواسطة قواعد؛ وأن تلك القواعد ليست عفوية ولا مجانية بل هي تنم عن مبدأ خفي للتنظيم، ولها مقدرة على تكوين موضوعات وذوات؛** إنه يضفي عليها في الغالب فعالية علّية، وذلك عندما ينتقل من تحليل يرشح نفسه لأن يكون في البداية مجرد وصف محايد ومنهجي للخطاب، إلى محاولة طموحة للتفسير النظري للمبادىء التي تتحكم في إنتاجه؛ أي عندما ينتقل مما كان يسميه «أوليات» وشروط للإمكان. . . إلى شروط الوجود والتحديد المطلق!.

وبالإمكان الإحالة في هذا الصدد إلى نصوص عديدة للتأكد بأن ما نذهب إليه ليس مجرد اجتهاد وتأويل شخصي متعسف، وبأن فوكو يتخلى بالفعل عن موقف الملاحظ الواصف، إلى موقف المفسر، ويقول بأن قواعد إنتاج الخطاب التي يحللها لها فعالية علّية[2]. ويجب ألا ننسى في هذا السياق أن مهمة «الأركيولوجيا» هي إثبات لماذا ظهر خطاب معين بالذات دون غيره في فترة محددة؛

---

(١) أركيولوجيا المعرفة، ص ١٨٣، وص ٢٧٤.

(٢) يمكن مثلاً مراجعة كتاب *Le nihilisme de la chair* الذي أشرنا إليه سابقاً، وخاصة ص ٩٢، وكذلك كتاب: Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault: un parcours philosophique*. Traduit de l'anglais par Fabienne Durant. Paris, Gallimard. 1984. pp. 119-133. كما يمكن مراجعة دراستنا عنه في مجلة المشروع، عدد ١٩٨٥/٥، تحت عنوان: عن المسار الفلسفي لميشيل فوكو، ص ٢٠١ - ٢٠٧.

وهي أيضاً «اكتشاف مجموع القواعد التي تحدد داخل ثقافة ما ظهور الخطابات واختفاءها. . .»[1].
كما يجب ألا ننسى أنه إذا كانت هناك وحدة في الخطاب فمصدرها ليس هو «. . . التماسك الظاهري والأفقي للعناصر المكونة له، بل إنها تقوم في ما هو أعمق من ذلك. . . في النسق الذي يحكم تلك العناصر ويجعل من الممكن تكونها»[2].

واضح الآن أن م فوكو لا يكتفي باقتراح نظرية وصفية للخطاب، بل يطمح إلى أبعد من ذلك، إلى صياغة نظرية ذات طابع قسري وإرغامي: فانتظام الممارسات القولية (الخطابات) ينتج عن كونها تخضع لمجموعة من القواعد، وتلك القواعد لها فعالية علية. وموقفه هنا قريب جداً من الموقف البنيوي: إنه كالبنيوية تماماً يفسر تحويلات الخطاب بقواعد صورية لها فعالية علية، وإن كان لا يحسم بدقة في مسألة طبيعة وأصل تلك القواعد.

ألم يكن انطباع الوهلة الأولى يوحي بأن مشروع فوكو «الأركيولوجي» محاولة واعدة، «جدية» وعميقة، لها مطامح وتطلعات البنيوية، وتهدف إلى تأسيس ما أمل البعض أن يكون «إبتسملوجيا بنيوية»؛ إذا ما قدر لها أن تنجح بالفعل فإنها ستمكن من اكتشاف بنيات إبستملوجية موضوعية تربط فيما بينها المبادىء الأساسية لعلوم فترة تاريخية ما؟ لقد كان ذلك بالفعل هو الإنطباع القوي الذي خلفته الدعاية الواسعة التي أحاطت بالكلمات والأشياء وبأركيولوجيا المعرفة، والذي عبرت عنه كثير من التأويلات والقراءات المتحمسة لهذه البنيوية «الجديدة»!.

وسرعان ما تبدد ذلك الإنطباع السريع وتلاشى، وبات من المحقق أن الأمر يتعلق بأمل واهي الأسس: فقد ثبت أن بين مشروع فوكو والإبستملوجيا المعاصرة اختلافات لا يمكن اختزالها، كما أن بينه وبين البنيوية في صيغها المعتمدة والمعروفة، فروقاً مهمة يصعب غض الطرف عنها وتجاهلها. وبالفعل يتوجب علينا الإقرار هنا بأن «البنيوية» التي طبقتها، أو أبدعتها، أو أسفرت عنها كتابات فوكو في الستينات، ليست صيغة أمينة للبنيوية كما هي مطبقة في اللسانيات أو في الأثنولوجيا أو في التحليل النفسي الجديد، حتى وإن بدا أحياناً كثيرة أنها تشترك معها في كثير من عناصرها.

.ويكفي للوقوف على هذه المسألة التذكير هنا بأن بنيوية ليڤي ستروس مثلاً إذا كانت تعتبر أن للبنيات فعالية علية، فإنها ترجع ذلك إلى كون تلك البنيات هي نتاج للقوانين الفيزيائية الفاعلة في الدماغ البشري والتي تعكس بدورها قوانين العالم. وقد أبرز ليڤي ستروس ذلك عندما كتب في ص ٥٢٠ من البنيات الأولية للقرابة بأن «. . .قوانين الفكر هي القوانين ذاتها التي تفصح عن نفسها في الواقع الفيزيائي، وكذلك في الواقع الاجتماعي الذي هو مظهر من مظاهر هذا الأخير».

واضح إذن من منظور بنيوية ليڤي ستروس، وهو منظور معتمد عند الحديث عن البنيوية في العلوم الإنسانية، أن قواعد التحويلات البنيوية لها فعالية علّية لكونها تعمل في العقل البشري كامتدادات لقوانين الطبيعة؛ إنها قواعد ثابتة ولازمانية يخضع لها إنتاج الثقافة عبر العصور. وليس من

---

(١) «جواب على حلقة الإبستملوجية»، ص ١٧، ١٩.
(٢) أركيولوجيا المعرفة، ص ٩٥.

العسير هنا استنتاج أن هذا الضرب من الفعالية العلية والموضوعية، ليس هو بالضبط ذلك الذي يقول به فوكو عند تحليله للإنتظامات التاريخية للخطاب المعرفي.

ونحن نميل هنا إلى تبني رأي جان بياجي في خصوصية «بنيوية» فوكو، وذلك عندما يقول بأنه ليس من المبالغة في شيء «... وصف بنيوية م فوكو بأنها بنيوية بدون بنيات؛ إنها تحتفظ بجميع المظاهر السلبية للبنيوية السكونية: كالتنقيص من قيمة التاريخ والنشأة التكوينية، واحتقار الوظائف، ونفي الذات بحدة لم يشهد لها مثيل حتى الآن... إعلان أن الإنسان على وشك الإختفاء. أما بالنسبة للمظاهر الإيجابية فبنياته ليست تماماً أنساقاً للتحويلات تستمر بالضرورة بفضل تنظيمها الذاتي وإنما هي مجرد خطاطات شكلية»[1].

ألتلك الأسباب حاول فوكو فيما بعد، أن يتميز عن البنيوية وأن يثبت المسافة بينه وبينها؟ لا شك في ذلك، وهناك دلائل وعلامات، ولعل أبرزها هذه: إن ندرة لجوء م فوكو إلى استعمال مفهوم «الإبستيمي» في أركيولوجيا المعرفة، والإختفاء التام لهذا المفهوم بعد ذلك في مؤلفاته اللاحقة له بالتأكيد دلالته، وهو يستوقف الإنتباه حقاً[2]. إننا نعلم مدى حرصه السابق على استخدام ذلك المفهوم مضموناً ومصطلحاً. فهو بواسطته قد «توفق» في بناء تصور جديد وفريد للمعرفة كسياق بدون ذات ومستغن عن الإنسان. ومن خلاله «استطاع» أن يفكر في تاريخ المعارف ولأول مرة من زاوية الإنفصالات والإنقطاعات المحيرة والطفرات المفاجئة. وباستعماله كسلاح نظري. تمكن من أن يخوض غمار سجالات حادة مع أنصار النزعة الإنسانية، وأن يقصي المظاهر المختلفة لهذه النزعة في المعرفة وفي التاريخ. وبفضل ذلك المفهوم بالذات اعتبر «المنهج الأركيولوجي» امتداداً نظرياً للمنهج البنيوي، وبسببه أيضاً انصبت جل الإنتقادات على الكلمات والأشياء.

إن التخلي المقصود عن ذلك المفهوم في المؤلفات المتأخرة لميشيل فوكو، وبصفة نهائية، لا يحتمل في رأينا أكثر من تأويل واحد معقول: إنه بداية فعلية لإجراءات الطلاق مع البنيوية. ويتدعم هذا الرأي إذا علمنا أن ذلك التخلي، يتزامن بالضبط مع محاولاته المتعددة لإعلان براءته من تهمة الإنتساب إلى البنيوية. ويبدو أن فوكو اكتشف أخيراً، أن بإمكانه أن يظل مفككاً ومناهضاً للنزعة الإنسانية ـ الأمر الذي يحرص عليه كثيراً ـ ولكن بدون أن يضطر لإقتفاء الخطوات نفسها التي قطعها أقطاب البنيوية المشهورون!.

وبالفعل، وعلى الرغم من وجود عناصر تقارب وتشابه كثيرة بين فكر فوكو في الستينات وبين البنيوية، إن على مستوى المنهج، أو على مستوى الأطروحات المناهضة للنزعة الإنسانية، فإن فوكو لم يدع فرصة تمر بدون أن ينفي أو يجدد نفيه لفكرة انتسابه إلى البنيوية، ويؤكد اختلافاته «الجذرية» معها. وهو يعبر عن ذلك بكيفية حادة مثيرة للدهشة في المقدمة التي كتبها للطبعة الإنجليزية للكلمات والأشياء (١٩٧٠)، حيث يؤكد «... أنه لم يستعمل أي منهج من المناهج، أي مفهوم من المفاهيم أو

---

(١) J. Piaget. *Le structuralisme*, P.U.F., 1979, p.114.

(٢) Dominique Lecourt, «Sur l'archéologie et le savoir (A propos de Michel Foucault), in *Pour une critique de l'épistémologie*, Paris, Mespèro, 1972, pp. 98-102.

المصطلحات الرئيسية التي يتميز بها التحليل البنيوي». ولكن أهم اعتراضاته في هذا السياق وأكثرها اتساقاً ووضوحاً، ما ورد في خاتمة أركيولوجيا المعرفة، حيث يقيم حواراً وهمياً بينه وبين أولئك الذين يتهمونه بالإنتساب إلى البنيوية. ولا شك أن مادة ذلك الحوار مستوحاة من المقالات النقدية العديدة التي انصبت على الكلمات والأشياء.

ولكن حدة تلك الإعتراضات، لم تمنع فوكو من أن يعترف صراحة بأنه لم يستطع مقاومة إغراءات وجاذبية المنهج البنيوي، وحاول الإستلهام منه والإستئناس به مرات عديدة، وأن ذلك عوضاً من أن يساعده على إبراز ما للأركيولوجيا من جدة وخصوصية، عمل على العكس من ذلك على إخفاء وطمس معالمها. وقد كتب في هذا السياق: «إن اللجوء إلى التحليل البنيوي الذي تكرر عدة مرات في ميلاد العيادة، كان يهدد بطمس خصوصية المشكل المطروح، والمستوى الخاص للأركيولوجيا (. . .)، كما أن غياب التوضيح المنهجي في الكلمات والأشياء، سمح بالإعتقاد بأن تحليلاتي ترتكز على مفهوم الكلية الثقافية. وكوني لم أستطع تلافي تلك المعاثر، فذلك ما يؤسفني حقاً»[1].

ويؤكد فوكو أن هدفه لم يكن أبداً هو البحث عن بنيات لازمانية مثل تلك التي تتحدث عنها البنيوية عموماً، وبصفة خاصة بنيوية ليڤي ستروس، ولكنه سعى دائماً إلى البحث عن شروط الإمكان. ولخص الإختلافات، بين ما يقوم به وبين البنيوية، في القضايا التالية:

أ ـ ينفي أن يكون هدف أبحاثه وتحليلاته هو إكتشاف بنية كلية مهيمنة على فكر وثقافة عصر ما. وقد كتب في هذا السياق: «إن البحث عن شكل ضاغط ومهيمن ووحيد هو أبعد ما يكون عن تفكيري؛ فأنا لم أسع إلى اكتشاف العقل الموحد لمرحلة ما، إنطلاقاً من دلائل مختلفة، ولا الشكل العام لوعيها (. . .)، كما أنني لم أقم بوصف ظهور واختفاء بنية صورية قد هيمنت خلال فترة ما على مختلف مظاهر الفكر»[2].

ب ـ ويرفض اعتبار «الأركيولوجيا» نظرية عامة عن الخطاب: «. . . الأركيولوجيا هي خطاب حول مجموعة من الخطابات، لا يهدف إلى أن يكشف داخلها عن قانون خفي، ولا عن أصل مدفون لا ينتظر سوى إزاحة التراب عنه؛ كما أنها لا تهدف كذلك إلى أن تؤسس بواسطة خطابها، وانطلاقاً منه، نظرية عامة للخطاب، تكون الخطابات بالنسبة إليها مجرد نماذج متعينة. . . إن الأمر يعني بالنسبة إليها خلخلة جميع المراكز، بحيث لا يبقى هناك امتياز لأي مركز»[3].

ج ـ ويؤكد بأنه إذا كان قد ألغى الذات المتكلمة، فذلك لإعتبارات أخرى غير تلك التي تعلن عنها البنيوية: « . . . إذا كنت قد ألغيت جميع الإحالات إلى الذات المتكلمة، فليس ذلك من أجل إكتشاف قوانين البناء، أو أشكال قد تكون مطبقة بنفس الكيفية عند جميع الذوات المتكلمة؛

---

(١) أركيولوجيا المعرفة، ص ٢٧.

(٢) «Réponse à une question» in *Esprit*, n° 371. 1968. p.854.

(٣) أركيولوجيا المعرفة، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

وليس ذلك أيضًا من أجل إنطاق ذلك الخطاب الكوني الكبير الذي قد يكون مشتركًا عند جميع البشر في فترة ما، على العكس من ذلك فإن الأمر بالنسبة إلي، كان يعني إبراز ما هي الإختلافات[1].

د ـ ويعلن بأن اهتمامه ينصب على الأحداث لا على البنيات:

«إن البنيوية كانت أكثر المجهودات إتساقاً لإخلاء عدد من العلوم وحتى التاريخ في النهاية من مفهوم الحدث، ولا أرى هنا من يمكن أن يكون معارضاً للبنيوية أكثر مني»[2].

هـ ـ ويوضح دلالة رفضه فكرة التاريخ المتصل:

«. . . إن تحرير تاريخ الفكر من تبعيته للفكر المتعالي لا يعني بالنسبة إلي إطلاقاً، الدعوة إلى تطبيق مقولات، أثبتت فعاليتها في ميدان اللغة، على تطور المعرفة أو على نشأة العلوم، وبالتالي إضفاء الطابع البنيوي على هذا التاريخ. بل يعني ذلك بالنسبة إلي تحليل التاريخ من منظور عدم الإتصال بحيث ينتشر ويسري سرياناً مغفلاً ومجهولاً لا تستطيع أية مؤسسة متعالية أن تفرض عليه صورة الذات، وجعله يتفتح على زمانية لا تعد ببزوغ جديد لأي فجر!»[3].

ربما يتعذر علينا أن نأخذ هذه الإعتراضات على محمل الجد وأن نسلم بإخلاص مقاصدها، خاصة بعد أن تأكد لنا عن كثب وبالملموس، أن مسألة انتساب فوكو إلى التيار البنيوي على الأقل في مرحلة معينة من مساره الفكري، لم تعد في حد ذاتها مثيرة لجدال كبير. وقد وقفنا في الفصل السابق من هذا القسم، وكذلك طيلة هذا الفصل، على سمات وخصائص تلك المرحلة «البنيوية» اعتماداً على الأقوال الصريحة لفوكو نفسه، وعلى نصوصه المشهورة في الستينات، واستئناساً ببعض القـراءات والدراسات المتأنية التي اهتمت بهذه المسألة.

وحتى لا نتسرع فنحكم على فوكو بالإفتراء على تاريخه الفكري، نتقدم بهذا الإفتراض الذي قد يكون تبريراً مسعفاً: لقد «أخطأ» فوكو طريقه عندما انساق بحماس مع إغراءات البنيوية، وعندما اعتقد أن الصيغة الجديدة للتحليل البنيوي التي يقترحها من خلال مفهوم «الأركيولوجيا» هي أقصى ما يمكن الطموح إليه لنيل استحقاق الإنتماء إلى «الثقافة الجديدة» وذلك عن طريق المساهمة بنظرية «المعرفة كسياق بدون ذات» التي تقصى الذات والنزعة الإنسانية من معاقلها الأخيرة. ولكنه ما لبث أن انتبه إلى ذلك «الخطأ»، لما لاحت له في الأفق معالم منهج آخر جديد قد يعوض «الأركيولوجيا» ويغنيه في الوقت نفسه عما جلبت عليه قرابتها المنهجية مع البنيويـة من انتقادات! في سيـاق هذا الإفتراض تبدو تلك الإعتراضات معقولة إلى حد ما، ويمكن أن ننظر إليها على أنها ليست دحضاً وتفنيداً لفكرة الإنتساب إلى البنيوية، بقدر ما هي محاولة لتجاوز ماض قريب سمح بنسج آمال كبيرة على وعود «الأركيولوجيا»[4].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٢) من حوار أجري مع م. فوكو نشرته مجلة *L'Arc*، عدد ١٩٧٧/٧٠.

(٣) أركيولوجيا المعرفة، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(٤) يساير هذا الإفتراض الأفكار التي عبر عنها مؤلفا كتاب المسار الفلسفي لميشيل فوكو، في القسم الأول منه الذي يحمل عنوان: وهم استقلالية الخطاب «L'illusion de discours autonome» (ص ١٧ ـ ٧١).

إن مضمون تلك الإعتراضات، بالإضافة إلى المحتوى والتوجه العام لخاتمة أركيولوجيا المعرفة، يسمحان لنا بالقول بأن فوكو أصبح يظهر إرادة واضحة للتحرر من بقايا ورواسب ذلك الماضي «البنيوي» القريب؛ إنه يصرح في تلك الخاتمة، بأنه لم يعد واثقاً كما كان من قبل في نظريته حول الخطاب باعتباره موضوعاً مستقلاً يخضع لقواعد لاشعورية لها فعالية علّية. لقد بدأ الشك يساوره حول مدى متانة وتماسك تلك النظرية، وأصبح يرجح الإحتمال بأن الخطاب ليس مستقلاً بالقدر الذي كان يتصوره. كما بدأ يطرح تساؤلات حول مستقبل اكتشافه الجديد «الأركيولوجيا». وقد كتب في هذا السياق: «. . . لا شيء يمكن أن يضمن بكيفية مسبقة أن ميدان الأركيولوجيا سيبقى قاراً ومستقلاً». إنه يتنبأ هنا بأن المشاكل التي كانت تأخذ باهتمامه، والأدوات التي تناول بها تلك المشاكل، قد تستعمل مستقبلاً في ميدان آخر وبطريقة أخرى. . . وفي مستوى أعلى أو حسب مناهج مختلفة[(١)].

وهل من قبيل الصدفة وحدها أن يلتزم فوكو بعد صدور كتابه أركيولوجيا المعرفة فترة صمت دامت أكثر من سنة؟ لقد نشر بعدها كتابين صغيرين هما: **نظام الخطاب**، **ونيتشه والجنيالوجيا والتاريخ**(*)، وفيهما يبدو أكثر حذراً؛ وكأنه بصدد التراجع والتخلي نهائياً عن ذلك «الشبح» البنيوي الذي لا زال يلاحقه، ذلك «الشبح» الذي يسكن بصفة خاصة نظرية تحول «قواعد» تشكل الخطاب، التي تحتل حيزاً كبيراً في **أركيولوجيا المعرفة**. لم يعد الآن يرصد تحولات الخطاب من خلال قواعد صورية ومجردة، ولم يعد يعتقد في أن لتلك القواعد فعالية علّية، واتجه تفكيره إلى اعتبار مجال الخطاب وموضوعاته خاضعاً لمجموعة من الممارسات التي استقرت في المجتمع منذ زمن بعيد. والعنصر الجديد هنا هو حديث فوكو، ربما لأول مرة، عن **الممارسات بصفة عامة وليس فقط عن الممارسات القولية أو الخطابية**. وحتى يتسنى له الوقوف على معنى تلك الممارسات من الداخل، شرع في استخدام منهج جديد، أو بالأحرى جدد استعمال منهج قديم يعود إلى نيتشه وهو المنهج الجنيالوجي.

لقد بدأ هذا التحول نحو الجنيالوجيا يظهر عند فوكو، منذ **نظام الخطاب** وإن كان يؤكد في ص ٧١ من هذا الكتاب أن الجنيالوجيا تتكامل مع «الأركيولوجيا» وتتمم عملها. ولكنه أصبح أكثر بروزاً في كتابه **نيتشه والجنيالوجيا والتاريخ**. أما الخطوة الحاسمة في هذا التحول فتظهر بصفة خاصة في كتابيه **المراقبة والعقاب** (١٩٧٥) وفي الجزء الأول من **تاريخ الجنس** (١٩٧٦)، حيث قام فوكو بقلب نظام الأولوية لصالح الجنيالوجيا، التي أصبحت الآن تحتل المرتبة الأولى في سلم اهتماماته.

وإذا كان المعنى المثبت للجنيالوجيا **Généalogie** هو دراسة مراحل النشوء والتكون لغاية إثبات الأنساب والأصول؛ و في ميدان تاريخ الفكر البحث عن الأصل الذي صدرت عنه فكرة ما، فإن

---

(١) أركيولوجيا المعرفة، ص ٢٧٠.

(*) الأول عبارة عن نص «الدرس الإفتتاحي» الذي ألقاه بمناسبة دخوله إلى الكوليج دوفرانس في كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٠، وقد نشر سنة ١٩٧١. أما الثاني فهو مساهمة في تكريم جان هيبوليت **Jean Hyppolite** وقد نشر أيضاً في سنة ١٩٧١.

فوكو يأخذ هذا المصطلح في دلالته القصوى ويجعله يعني أولاً وأخيراً الإقتلاع من الجذور أكثر مما يعني البحث عن حقيقة أولى أو عن هوية مفقودة: فغاية الجنيالوجيا هي بالأحرى هدم وتقويض فكرة الأصل والمركز والحقيقة! فليست هناك ماهية للأشياء... الماهيات كلها مصطنعة ومحبوكة قطعة.. قطعة (نيتشه... ص ١٤٨) والعالم ليس لعبة تخفي وراءها واقعاً آخر أكثر عمقاً وحقيقة، إنه ما نراه، ولا شيء خفي وعميق يكمن وراء الظواهر.

أصبح فوكو الآن يؤكد على لسان نيتشه، بأن لا شيء عميقاً وخفياً يكمن خلف المظاهر والظواهر، ولا وجود لمعنى أو لحقيقة أولى يمكن الوصول إليها من خلال التأويل؛ فالتأويل لا يصل أبداً إلى نص أول وإنما ينتهي دائماً عند تأويلات أخرى لا علاقة لها بالواقع أو بالأشياء، فرضت ووضعت من قبل أناس آخرين. مهما استمررنا وتمادينا في التأويل فلن نصل إلى الدلالة المتخفية وراء نص ما، ولا إلى معنى العالم... بل إلى تأويلات أخرى. وقد كتب فوكو في هذا السياق: «إذا كان التأويل لا يكتمل أبداً... فمرد ذلك بكل بساطة إلى عدم وجود أي شيء يمكن أن يؤول.. ليس هناك شيء أول بكيفية مطلقة يمكن أن يؤول... كل الأشياء كانت دائماً عبارة عن تأويلات»(١).

على الجنيالوجي إذن أن ينسف أفكار الذات والحقيقة والمعنى والأصل والتطور والتقدم... إلى آخر القائمة، ويعلن الغياب الدائم للأساس وللحقيقة. ليست هناك مهايا ولا حقائق ولا قوانين أساسية ولا غايات ميتافزيقية. هناك فقط انقطاع وانفصال حيث يرى الآخرون اتصالاً وهمياً، واختلاف حيث يرى البعض هوية وتطابقاً. بعد هذا الهدم للبداهات الراسخة، عليه أن يكشف عن لعبة صراع الإرادات: فحيثما صوب نظره عليه أن يبحث عن مظاهر الخضوع والهيمنة والصراع، وكلما تطرق إلى سمعه حديث عن المعنى والقيم والفضيلة فعليه أن ينكب على تعرية أساليب السلطة والهيمنة.

هكذا يتأكد أن «الجنيالوجيا» وليست «الأركيولوجيا» هي المنهج الجديد الذي سيختاره فوكو من الآن فصاعداً. إنه يعلن الآن قطيعته النهائية مع البنيوية،... وأن اللغة والنموذج اللساني فقدا بالنسبة إليه ما كانا يحظيان به عنده من إعجاب واهتمام. لقد أصبح يؤكد صراحة بأن: «... التاريخية التي تحملنا وتتحكم فينا تاريخية شرسة... إنها ليست تاريخية لغوية، إنها علاقة سلطة لا علاقة معنى»(٢). وهكذا تتمزق آخر الخيوط التي كانت تشده إلى البنيوية من الناحية المنهجية. أما من الناحية الفلسفية فسيظل حليفاً لها في مناهضتها للنزعة الإنسانية وللتاريخ، وإن كان يبدو بوضوح أنه بصدد العزف على أوتار إشكاليات أخرى تتمحور حول لعبة الحقيقة، وعلاقتها بالسلطة والمعرفة.

---

(١) M. Foucault «Nietzsche, Freud et Marx» in *Nietzsche*, Paris, Minuit, 1967. p. 189.

(٢) *L'arc* (revue), n° 70, 1977, p.19.

# الفصل الثالث

## الإنسان، أسطورة العصر الحديث؟

«لقد حاولت في الكلمات والأشياء أن أكشف عن تلك الأجزاء، وتلك القطع التي تم بها وبواسطتها صنع الإنسان في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر؛ لقد حاولت إبراز حداثة هذا المخلوق. . .».
فوكو، مجلة *Art el Loisirs* ، حزيران/ يونيو ١٩٦٦، ص ٨.

### I ـ عن الحقل المعرفي «لميلاد» الإنسان

١ ـ «. . . قبل القرن الثامن عشر لم يكن الإنسان موجوداً. . .»، ولقد أشرف الآن على نهايته وربما أضحت ساعة اختفائه وشيكة! تلك هي كما نعلم الخلاصة المثيرة التي اسهمت في صنع أسطورة الكلمات والأشياء في الستينات، وسلطت الأضواء على كتابات فوكو، وحملته إلى أوج الشهرة لفترة طويلة. وقد يكون من السذاجة حقاً الإعتقاد بأن مضمونها يشير إلى الإختفاء القريب للجنس البشري، وإن كان ذلك هو بالفعل ما توحي به للوهلة الأولى. فلم يبلغ الأمر بفوكو، ومهما يقال عنه، إلى حد أن يعلن نفسه نبياً لعصرنا الحديث. إنه بالتأكيد لا يقصد إعلان نهاية الإنسان بالمعنى الحرفي للكلمة، ولكن نهاية مفهوم معين عن الإنسان: إنسان النزعة الإنسانية و«إعلان حقوق الإنسان».

**الإنسان كواقع وحقيقة لها قوام وخصوصية متميزة؛ كذات مؤسسة للمعرفة، واعية وفاعلة في التاريخ، مهيمنة ومسؤولة؛ الإنسان كفرد يحيا ويتكلم ويعمل وفق قوانين الطبيعة، والذي يملك بفضل تلك القوانين ذاتها القدرة على اكتشافها ومعرفتها.** هذا الإنسان الذي أصبحت صورته مألوفة لدينا الآن، يقول عنه فوكو أنه كان غائباً في فكر وثقافة العصر الكلاسيكي. وأن ينصب في المعرفة الحديثة تمثال «لهذا الكائن» الغريب، فهذا حدث جديد في الحقل المعرفي!.

هذا الوجه الثقافي الجديد، الذي صنعته المعرفة الحديثة للإنسان، لا يزال فتياً؛ إنه «اختراع حديث العهد»، والمعرفة التي يدين لها بولادته لا يتجاوز عمرها مئتي سنة. ولأننا لا نزال تحت تأثير وفي أسر بديهية أن الإنسان كان دائماً موجوداً، فإننا نتناسى ـ وفوكو يذكرنا هنا بإلحاح ـ بأن ما كان

موجوداً في الحقل المعرفي، وحتى نهاية القرن الثامن عشر، هو العالم والكائنات البشرية والنظام... ولكن «الإنسان» كان غائباً. وما احتلال الإنسان لمركز الصدارة في الحقل المعرفي الحديث سوى حدث طارىء ومؤقت، داخل نسق معرفي هو ذاته مؤقت.

كتب ميشيل فوكو في ص ٣٢٩ من الكلمات والأشياء: «لقد خصت «النزعة الإنسانية» في عصر النهضة و«النزعة العقلانية» في العصر الكلاسيكي، البشر بمكانة ممتازة في نظام العالم، ولكنهما لم تستطيعا التفكير في الإنسان». وفي السياق عينه يؤكد بأن الإنسان كذات، لم تكن له أية أهمية في ابستيمي عصر النهضة، وكذلك في إبستيمي العصر الكلاسيكي؛ لقد كانت الثقافة الغربية قبل القرن الثامن عشر مهتمة ومشغولة بفكرة الإله وبالعالم وبقوانين المكان... وبدون شك أيضاً بالجسم وبالإنفعالات وبالخيال. لقد أفاض العصر الكلاسيكي، وقبله عصر النهضة، في الحديث عن العقل، وعن الجسم الإنساني، وعن مكانة الإنسان المحددة في الكون، وعن الحواجز التي تحد من حريته، ولكن الإنسان كما يظهر في المعرفة الحديثة لم يكن أبداً موضوعاً للمعرفة قبل بداية القرن التاسع عشر.

ولأجل إبراز هذه الفكرة وإثباتها، سيحاول في الكلمات والأشياء كما يقول أن يكشف عن تلك الأجزاء والقطع التي تم بها وبواسطتها «صنع» الإنسان الحديث في القرن التاسع عشر؛ أن يرصد في الثقافة الغربية الحديثة تلك اللحظات التي ظهرت فيها التساؤلات الأولى حول الإنسان، وأن يبين بأية طريقة، وحسب أية قواعد، نشأ مفهوم الإنسان ووظف في المعرفة.

٢ ـ ولكن ما الذي حال دون أن يكون الإنسان محوراً وموضوعاً للمعرفة قبل نهاية القرن الثامن عشر؟ ما الذي فرض على الإنسان أن يظل «غائباً» طيلة قرون عديدة ليظهر فجأة في الحقل المعرفي للقرن التاسع عشر؟ يتلخّص الجواب الذي يعطيه فوكو عن هذا التساؤل في أن «الأوليات التاريخية» التي أسست إبستيمي العصر الكلاسيكي وخطابه المعرفي، كانت تربط بين التمثل Représentation والوجود: الوجود يعطى كاملاً في تمثلاتنا عنه، أو كما يقال الوجود إدراك وتمثل، والمعرفة تقوم في تنظيم وتصنيف التمثلات. كانت المعرفة مشغولة بالبحث عن النظام في الكائنات وفي الكلمات؛ شغوفة بتدقيق التمايزات، وترتيب الأفكار والتمثلات والمرئيات في جداول. واللغة اعتبرت نسقاً اتفاقياً وظيفته تسمية الأشياء بدقة، والدلالة على وجودها الذي هو قبل كل شيء وجود متمثل.

كان خطاب ثقافة العصر الكلاسيكي منظماً بحيث لم يترك في فضائه كما يقول فوكو، أي حيز خاص بالتساؤل عن الشروط التي تسمح بإمكان المعرفة نفسها وتجعل التمثلات ذاتها ممكنة. باختصار لم يترك ذلك الخطاب أي مجال للتساؤل عن الذات التي تتوحد فيها تلك التمثلات؛ أي لطرح مشكل وجود الإنسان في حد ذاته كذات فاعلة وكقدرة على التركيب والتنظيم... وطالما استمر هذا الخطاب المؤسس على نظرية التمثل سائداً في الثقافة الغربية، لم يكن بالإمكان إذن إثارة مشكل الوجود الإنساني: لقد كان الإنسان كذات، غائباً عن اللوحة التي يرسمها للعالم وللأشياء!.

وبكيفية مفاجئة، حدث في نهاية القرن الثامن عشر انقلاب كبير وحاسم في المجال المعرفي،

يصفه فوكو بأنه «هزة عميقة» و«طفرة أركيولوجية» أعلنت نهاية ثقافة العصر الكلاسيكي وأفولها وبشرت بمجيء عصر الإنسان! وعبثاً نحاول البحث عن تفسير لما حدث من منظور التاريخ أو التحولات الاجتماعية، فأبحاث فوكو تضن علينا كثيراً في هذا الميدان. إنه لا يقدم أي تفسير لما حدث، ويكتفي بالقول بأن فهم هذا التحول المعرفي الذي حدث في نهاية القرن الثامن عشر، لا يزال يفلت منا، لأننا لا نزال واقعين في أسره وشراكه حتى الآن. وبدلاً من تقديم تفسير معقول لهذا الحدث المعرفي الحاسم الذي يشكل جوهر أطروحته حول الإنسان، يقتصر فوكو إذن على رسم خريطة التحولات التي ظهرت في المجال المعرفي الجديد، والتي سمحت بميلاد الإنسان في الصورةالتي تقدمها لنا عنه المعرفة الحديثة.

في نهاية القرن الثامن عشر إذن أصبح التمثل معتماً، ولم تعد المعرفة تتأسس على مستوى المرئي والمتمثل. لقد كف التمثل عن احتواء الأشياء والوجود وفقد القدرة على أن يؤسس انطلاقاً من ذاته فقط، تلك الروابط التي توحد بين مختلف عناصره: أصبح البحث عن تلك الروابط يتم خارجاً... بعيداً عن التمثل وبداهاته؛ في مستوى آخر أكثر عمقاً وكثافة من التمثلات. أصبح التمثل نفسه ظاهرة تحيل إلى شيء آخر أعمق منها... شيء آخر لا يظهر، ولكنه هو الذي يتحكم في ما يظهر؛ تحيل إلى تنظيم ينتمي إلى الأشياء ذاتها وإلى قانونها الداخلي.

٣ ـ هنا انسحبت المعرفة من فضاء التمثل لتدخل في فضاء بعد جديد للواقع يقوم في بنياته العميقة والمعقدة. وبدلاً من الإكتفاء بالعناصر والمؤشرات الهزيلة الطافية على السطح، اتجه الفكر إلى البحث عمقاً عن مبادىء للتنظيم معقدة وخفية، وإلى وصف وتحليل الهيكل الخفي للأشياء. باختصار يقول فوكو لم يعد الفضاء العام للمعرفة في القرن التاسع عشر هو التنظيم والبحث عن الهويات والإختلافات بل هو التفكير في الصيرورة والتطور والتعاقب. تضاءلت أهمية التحليل أمام تزايد أهمية التركيب Synthèse، ونفذت تاريخية عميقة إلى قلب الأشياء التي أصبحت نشأتها تدرك من خلال تطورها واستمرارها في الزمان. لقد بزغ فجر التاريخ الذي حل محل التمثل والنظام في الإبستيمي السابق. في هذا السياق كتب فوكو في ص ٢٣١ من الكلمات والأشياء: «... لقد أصبح التاريخ نمط الوجود لكل ما يعطى في التجربة... ذلك البعد الذي لا يمكن للفكر أن يستغني عنه».

وحسب فوكو، كان فكر العصر الكلاسيكي يسبح في أنطلوجيا شفافة توحد بين الوجود والتمثل: لقد تطابق مفهوم الإنسان عند ديكارت مثلاً مع وعيه بأنه ذات مفكرة قادرة على إنتاج الأفكار والتمثلات لجميع الموجودات التي هو واحد منها، وذلك على الرغم من تناهي ومحدودية قدرته بالنسبة إلى اللامتناهي أو الله. وقد حال هذا الموقف الديكارتي الذي يربط بين الفكر والوجود، دون أن تطرح شروط إمكان الفكر نفسه، وبالتالي إمكان المعرفة، وبعبارة أخرى حالت فلسفة ديكارت دون التساؤل عن الإنسان كذات مفكرة تحمل شروط كل تفكير وكل معرفة ممكنة.

ولكن سرعان ما تبدد ذلك «الوهم» وتجلى أن ذلك التطابق المزعوم بين الفكر والوجود ليس بديهية واضحة بالقدر الذي كان يظن. وتصادف ذلك مع ظهور فلسفة نقدية كان كانط منظراً لها:

فمع كانط تحقق الإنتقال من تحليل للتمثلات إلى ضرب آخر من التحليلات، يتساءل عن الأسس والمبادىء القبلية الضرورية التي تجعل التمثلات نفسها ممكنة، وتؤمن لها حدوداً مشروعة.

لم يقتصر كانط على تحليل وصفي لتمثلات الذات، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، إلى التساؤل عن شروط إمكان التمثلات ذاتها، تلك الشروط التي راح يبحث عنها في تحليله للعقل المتناهي الذي أبان أن الزمان والمكان والمقولات والمبادىء القبلية، ليست في حد ذاتها تمثلات وإنما هي شروط وبنيات قبلية لها، تسمح بإمكانية المعرفة بالنسبة للإنسان، وفي الوقت نفسه تضفي عليها طابع المحدودية والتناهي. لقد كشف النقد الكانطي بطرحه لإشكالية أسس التمثل ذاته عن هوة عميقة تفصل بين الوجود والتمثل.. فكان بذلك حافزاً للفلسفة لكي تستيقظ من سباتها الوثوقي العميق، ولكن لكي تسقط هذه المرة، كما يقول فوكو، في سبات أنثربولوجيا، ذلك لأنها ابتداء من كانط ستخلق أسطورة الإنسان! (ص ٣٥٢)[1].

عندما انفتحت التمثلات على الإنسان باعتباره مصدراً لشروط إمكانها، وجدت المعرفة نفسها أمام إنسان أصبح فجأة مصدراً للدلالات التي تضفي على الموضوعات، وفي الوقت ذاته موضوعاً كباقي الموضوعات التي تنتمي إلى العالم؛ أصبح ذاتاً متعالية عن طريق فعالياتها القبلية تصير المعرفة ممكنة، وفي نفس الوقت موضوعاً ممكناً لتلك المعرفة: إنه الحامل لشروط إمكان قيام كل معرفة، وفي الآن نفسه هو أيضاً واقعة من بين الوقائع وموضوعاً للمعرفة بين موضوعات أخرى.

الإنسان الذي كان من قبل كائناً من بين الكائنات، أصبح الآن ذاتاً بين الموضوعات، وسيدرك عاجلاً بأن رغبته في المعرفة وتعطشه لها لا تنصب فقط على موضوعات العالم، ولكن أيضاً عليه هو نفسه. كتب فوكو في هذا السياق «... إن نمط وجود الإنسان كما تكون في الفكر الحديث يسمح له بالقيام بدورين: فهو الأساس الذي تستمد منه كل المعارف إمكانيات وجودها، وهو كذلك حاضر، بكيفية لا يمكن اعتبارها حظوة أو امتيازاً، كموضوع من بين باقي الموضوعات التجريبية» ( ص٣٣٥).

في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر إذن... هيأت الفلسفة النقدية عند كانط من ناحية، ونشأة علوم جديدة هي علوم البيولوجيا واللغة والإقتصاد من ناحية أخرى، التربة لطرح هذا السؤال: ما هو الإنسان؟ وفي الحركة العميقة لهذه الطفرة «الأركيولوجية» نشأ الوعي الحديث بالفرد الحي والمتكلم والعامل، فكان ذلك إيذاناً بظهور معرفة نوعية خاصة بالإنسان، وبميلاد الإنسان بالنسبة للمعرفة في وضعيته الغامضة، كذات عارفة وكموضوع للمعرفة (ص ٣٢٣).

٤ ـ لقد انبثق الإنسان في حقل المعرفة كموضوع جديد للتفكير؛ ككائن حي يتكلم ويعمل؛ يخضع في وجوده العيني والمعاش للحياة وللغة وللعمل، بحيث لا يستطيع أن يفكر في نفسه إلا باعتباره محدداً بها، لا تحصل معرفة عنه إلا من خلال أجهزته العضوية وكلامه وإنتاجات عمله...

---

(١) تشير الأرقام الموضوعة بين قوسين إلى صفحات الكلمات والأشياء، إلا عند التنبيه إلى عكس ذلك.

وكأن تلك المضامين هي وحدها التي تقول الحقيقة عنه وتملكها. انبثق مفهوم الإنسان كذات هي نتاج للحياة وللغة وللعمل: ذات تحيا وتتكلم وتعمل، ولكن معارفها الآن أصبحت تعلن لها أنها **ليست هي تلك الحياة، لأن الحياة أقدم منها. وليست هي تلك اللغة، لأنها نطقت من قبلها. وليست هي ذلك العمل لأنه يفلت من قبضتها.**

عندئذ كفت الحياة واللغة والعمل عن أن تكون مجرد صفات لطبيعة الإنسان، لكي تصبح هي ذاتها طبائع متجذرة في تواريخها الخاصة الغابرة؛ طبائع هي التي تتحدد بها طبيعة الإنسان. ولكن الإنسان كطبيعة ناتجة عن تلك الطبائع يستطيع أن يكوّن معرفة عما هي الحياة وما هي اللغة وما هو العمل، وإن كان قدر تلك المعرفة أن تظل على الدوام محدودة وقاصرة. أصبح الإنسان يعي الآن بأنه خاضع للحياة وللغة وللعمل، وأن هذه الطبائع لها وجودها الخاص وتاريخها وقوانينها الخاصة. أصبح تاريخ الإنسان يحيل إلى تواريخ أخرى خارجية عنه هي محددات أساسية لوجوده المتناهي، تسبقه وتجثم على تاريخه بكل ثقل ماضيها السحيق، وتكشف أنه ليس أكثر من موضوع من موضوعات الطبيعة، ووجه عابر محكوم عليه حتماً بالتلاشي والإندثار.

هكذا يبدو في تحليلات فوكو أن الإنسان «الحديث» لم يظهر كموضوع أساسي للمعرفة إلا ليواجه بالبعد اللاإنساني للحياة وللطبيعة التي تتجاوزه. لم تعد الطبيعة هي ما يحمله إلى الوجود ويحضنه ويرعاه، بل ما ينتزعه انتزاعاً من غلالة الذاتية الرفيعة والشفافة التي نسجها لنفسه، ويكشف له باستمرار عن تناهيه Finitude، وعن أنه مسوق ربما إلى مشارف الجنون، ولكن حتماً وبالتأكيد إلى الموت. أصبحت الطبيعة أمارات على كل ما هو لاإنساني في الإنسان وحول الإنسان: «. . . لم تعد الطبيعة تحدث الإنسان عن خلق العالم وعن نهايته، ولا عن تبعيته أو عن يوم الحساب القريب؛ أصبحت لا تتحدث إلا عن زمن طبيعي» (ص ٣٨٠).

لقد اجتازت الثقافة الغربية عتبة الحداثة عندما أصبح تحليل تناهي ومحدودية الإنسان محوراً جديداً وأساسياً للتفكير. هذا التناهي، وبعدما كان في الإبستيمي السابق يحيل إلى اللامتناهي أو الله، أصبح الآن لا يحيل إلا إلى نفسه؛ أي إلى الصفات التي طالما عرف بها الإنسان وعدت من خصائصه: الحياة واللغة والعمل. وعلى أساس تحليل وضعية التناهي التي تحدد وجود الإنسان في إبستيمي الحداثة، سيظهر تصور جديد ومثير للإنسان: إنه كائن متناه حقاً، ولكنه بفضل وضعية التناهي ذاتها التي تطبع وجوده وانطلاقاً منها، سيعتبر نفسه سيداً مهيمناً، وقاعدة أساسية لإمكان قيام جميع المعارف، ومرشحاً لأن يحتل المكانة التي احتلها الإله في الإبستيمي السابق.

هذه الخاصية المزدوجة التي تحدد بها وجود الإنسان في الفكر الحديث: كونه ذاتاً تحمل شروط إمكان قيام جميع المعارف، وكونه في الوقت نفسه موضوعاً من موضوعات المعرفة، هي ما يعبر عنه فوكو بالإنسان كزوج تجريبي ومتعال Doublet empirico-transcendantal (ص ٣٣٠). وقد بدأ الإنسان في الثقافة الحديثة من خلال هذا المنظور المزدوج:

- كواقعة من بين الوقائع الأخرى الخاضعة للدراسة التجريبية، وفي الوقت نفسه كشرط قبلي لإمكانية كل المعارف.

ـ ككائن مغمور من جميع الجهات باللاشعور أو اللامفكر فيه. . . ذلك الهزيع الحالك من الليل الذي يلف وجوده، وفي الوقت ذاته كفكر ووعي في حالة يقظة كامنة (ص ٣٣٧).
ـ كنتاج لتاريخ قديم وغابر، يمتد وراءه بعيداً، بحيث يستحيل الوقوف عند أصله وبدايته، وفي الوقت ذاته كمصدر وحيد لإنارة ومعرفة بعض مراحل ذلك التاريخ (ص ٣٤١).

تلك هي باختصار الأزواج الثلاثة من المفاهيم التي تشكلت حولها ثقافة القرن التاسع عشر، وتحدد بها نمط وجود الإنسان في تلك الثقافة كما تحاول تحليلات فوكو أن تبرز ذلك في الفصل التاسع من **الكلمات والأشياء**: الوضعية المزدوجة للإنسان كذات مؤسسة وكموضوع للمعرفة، وكفكر يومض لحظة على سطح اللامفكر فيه وكنتاج ومنبع لتاريخ تجهل بدايته. هذه الزوايا للنظر إلى الإنسان، تعبر في مستوى عميق عن علاقة حميمية لكينونة الإنسان بالزمان. لقد اعتبرت تلك الأزواج خصائص لوجود الإنسان ككائن متناه، وأصبحت ثوابت للخطاب الأنثربولوجي الذي يحاول صياغة نظريات عن تلك الكيفية لوجود الإنسان.

ابتداء من اللحظة التي ظهر فيها الإنسان في بعده ككائن متناه، أمكن اعتبار تلك الأزواج الثلاثة استراتيجيات ممكنة ومتساوية للتفكير في ذلك التناهي بكيفية لا تجعل هناك أي تعارض، بين تقبله والخضوع له، ومحاولة تجاوزه. ولكن يبدو حسب فوكو، أن تلك الأزواج قد استنفدت واحداً تلو الآخر، لأنها لا تستطيع تلافي الوقوع في المأزق التالي: **تحديد هوية واختلاف التناهي كمحدودية، والتناهي كأساس لجميع المعارف، أي البحث عن الأساس في تناهي الإنسان نفسه**.

وحسب فوكو دائماً، إن كل خطاب لا يزال يعمل على إعادة إنتاج أحد تلك الأزواج، لا بد أن ينتهي بالضرورة إلى المأزق نفسه لأنه يتأسس على قبول ضمني للفكرة الحديثة عن الإنسان. وربما كان من اللازم وبالأحرى التخلي عن الخطاب الأنثربولوجي ذاته والتفكير في أفق منظور جديد مستغن عن الذات والإنسان، بدلاً من تكرار محاولات غير مجدية لإنتاج وتنويع صيغ تلك الأزواج. ولكن هل توفق فوكو وهو يحدد موقع خطابه «الأركيولوجي» داخل ذلك المنظور الجديد، هل توفق بالفعل في الإفلات نهائياً من الوقوع في إحدى صيغ واحدٍ من المآزق الثلاثة، التي يقول عنها إنها أصبحت ملازمة للنزعة الإنسانية الحديثة؟[1].

٥ ـ وفي سياق رفض فوكو للخطاب الأنثربولوجي الفلسفي نفسه يجب أن نضع أيضاً موقفه الرافض لأن يعترف للعلوم الإنسانية بجدارة حمل صفة علوم. ويجب ألا نندهش أو نستغرب من حرصه على وضع اسمها بين مزدوجتين كلما كانت موضوع حديثه، فهي في نظره لا تتعدى كونها مجموعة من الخطابات تتمحور حول الإنسان الحديث وتتخذ منه موضوعاً لها، ولا فائدة من اعتبارها فقط علوماً زائفة فهي ليست علوماً على الإطلاق![2] وحتى ذلك المجال المعرفي الذي ظهرت فيه لم

---

(١) لقد أثبت مؤلفا المسار الفلسفي لميشيل فوكو، أن خطابه «الأركيولوجي» نفسه، رغم تخليه المعلن عن الإنسان كذات، لم ينج من الوقوع في المأزق نفسه. أنظر في هذا الصدد ص ١٢٧ وما يليها من كتاب: *Michel Foucault, un parcours philosophique*, op. cit.

(٢) الكلمات والأشياء. . ص ٣٥٥ وما يليها. وهو يدرج ضمن قائمة تلك العلوم علم الإجتماع، علم النفس، =

ينشأ بفعل إنماء وتطوير لتراث معرفي سابق منحدر من العصر الكلاسيكي ساعد على تهيئة وإعداد التربة التي تأسست عليها، ولم يتكون نتيجة دواعي ومتطلبات عملية ملحة، أو لتقدم تحقق في المناهج العلمية مكن في النهاية من إيجاد حلول لمشاكل ظلت مستعصية إلى ذلك الحين؛ لقد ظهرت «العلوم الإنسانية» في إبستيمي الحداثة على إثر «الطفرة الأركيولوجية» نفسها التي سمحت بظهور الإنسان: «إن كون الإنسان أصبح ولأول مرة (...) موضوعاً لعلم، فهذا الحدث لا يمكن اعتباره بمجرد ظاهرة على مستوى الرأي، بل إنه حدث في نظام المعرفة» (ص ٣٥٦).

حقاً إنه بالإمكان أن نفهم أحياناً من حديث فوكو عن «العلوم الإنسانية»، أنه يقدم كتبرير لرفضه أن يعتبرها علوماً حقة، أو على الأقل تملك الأهلية والقابلية لأن تصبح كذلك إذا ما توفرت بعض الشروط؛ يقدم كتبرير لموقفه هذا، الإرتباطات الصميمية لتلك العلوم بالميتافزيقا المتمثلة في تلك الأزواج التي تطرقنا إليها سابقاً، فهي تظل سجينة لها ولا تعمل إلا على إعادة إنتاجها. وأحياناً يبرر ذلك أيضاً بإلتباس واضطراب مفاهيمها وبالخلط في مناهجها. ولكن هذه الوضعية التي تعاني منها العلوم الإنسانية إن صح تشخيصه، لا تثير فيه أدنى إحساس بالأسف، ولا تحثه بتاتاً على تقديم بعض الإقتراحات التي قد تساعد على تجاوز تلك العوائق كما نلمس ذلك مثلاً في نقد ليفي ستروس لتلك العلوم!.

إن أبحاث وتأملات فوكو حول العلوم الإنسانية، تلك التي توسم فيها الكثيرون نوايا وتطلعات «ثورية»، لا تقدم كما هو واضح، أي نقد إيجابي وبناء لتلك العلوم؛ فالحكم الذي تصدره عليها جازم ونهائي؛ إنها ليست علوماً على الإطلاق وليس بمقدورها أن تصبح كذلك في يوم من الأيام. وعلى أية حال ما جدوى إطالة النقاش بصدد هذا المشكل... أليس الإنسان نفسه، كموضوع لتلك العلوم، في طريق الإختفاء؟ فعندما يبدأ صرح النظام المعرفي الذي حمله إلى الوجود، في التصدع ـ وذلك ما يوحي فوكو بالفعل أنه وشيك الوقوع ـ سيختفي الإنسان ومعه «علومه»، كطيّة وثنية في نسق المعرفة، ليخلي المكان لفكر جديد متحرر تماماً من كل نزعة إنسانية!.

ربما أصبح بإمكاننا الآن أن نفهم عبارة فوكو السابقة التي افتتحنا بها هذا الفصل «...قبل القرن الثامن عشر لم يكن الإنسان موجوداً». فجل القرائن التي تكشف عنها النصوص سواء في الكلمات والأشياء أو في الحوارات التي أجريت مع فوكو عقب صدور هذا الكتاب، تفصح عن أن المقصود بتلك العبارة؛ أن المقصود بعدم وجود الإنسان في تلك الفترة، هو أن العلوم الإنسانية التي جعلت منه موضوعاً وذاتاً للمعرفة، لم تكن قد وجدت بعد... وفي هذه الحالة... أما كان من الأفضل التعبير عن هذه الفكرة بأسلوب أقل إثارة واستفزازاً من عبارة «...لم يكن الإنسان موجوداً»؟.

---

= والدراسات الأدبية ثم التاريخ (ص ٣٧٨). ويستثني منها في الوقت نفسه اللسانيات والتحليل النفسي والإثنولوجيا، التي يكن لها إعجاباً خاصاً ويسميها علوماً مضادة، لأن موضوعها هو اللاشعور كما بينا ذلك في مكان آخر من هذا الكتاب. انظر ص ١٣٣ ـ ١٣٨.

## II ـ الإنسان: بداية النهاية

«لم يعد التفكير ممكناً في أيامنا هذه إلا داخل الفراغ الذي يحدثه اختفاء الإنسان. ذلك، لأن هذا الفراغ لا يعري نقصاً، ولا يشير إلى ثغرة يتوجب سدها. إنه ليس أكثر ولا أقل من تراجع لفضاء معين، سمح في النهاية بإمكانية التفكير من جديد».
**الكلمات والأشياء، ص ٣٥٣**

١ ـ وتأتي الصفحات الأخيرة من كتاب فوكو الكلمات والأشياء، لتؤكد ما ظل يتردد ضمنياً وصراحة في جميع فصوله تقريباً: إن هذا الإنسان، الذي لم يكن موجوداً حتى نهاية القرن الثامن عشر؛ والذي احتل فجأة مركز الصدارة في القرن التاسع عشر على إثر تحول طرأ على نسق المعرفة، قد أصبح الآن على وشك الإختفاء نهائياً. حقاً إنها لمفارقة غريبة هذه التي يحاول فوكو هنا إثبات بداهتها: فمن العصر الكلاسيكي إلى فترة الحداثة، كأننا ننتقل من مرحلة لم يكن الإنسان موجوداً فيها، إلى مرحلة أخرى أصبح فيها قاب قوسين أو أدنى من الإختفاء!.

ولكن حدة هذه المفارقة قد تخف، إذا ما تذكرنا ما سبق أن أكده فوكو من قبل، بأن الإنسان ليس أقدم مشكل طرح على المعرفة البشرية؛ ولا ذاك الموضوع الخالد الذي ظل يشغل بالها باستمرار؛ وبأن حدث ظهوره في المجال المعرفي الحديث ليس ناتجاً عن تقدم حصل في الوعي المعرفي، أو عن تحرر الفكر من أوهام لازمته أزماناً، طويلة بحيث تمكن في النهاية من أن يخضع للدراسة الموضوعية ما ظل قروناً عديدة في ميدان الفلسفة والمعتقدات، محاطاً بالعتمة والغموض (ص ٣٩٨). كذلك لم تظهر فكرة دراسة الإنسان علمياً بفضل الإهتمام الأخلاقي به، بل وعلى خلاف ذلك فإن الموضوعات الأخلاقية ذاتها... موضوعات النزعة الإنسانية، هي التي ظهرت نتيجة لأن الكائن البشري أنشىء كموضوع للمعرفة.

لقد كشفت «أركيولوجيا» فوكو، إذن أن الإنسان ابتكار حديث العهد، تحقق ظهوره على إثر تحول مفاجىء حصل في الأجهزة الأساسية للمعرفة في القرن التاسع عشر؛... وأنه ليس أكثر من مفهوم من المفاهيم المؤقتة والعائمة... ووجه، أو بالأحرى قناع ثقافي كان صالحاً للإستعمال فقط، في الفترة التي استدعاه فيها النسق المعرفي. أما بعد أن انقضت فترة الترقية إلى الوجود الإبستملوجي... فإن ذلك القناع حان وقت تمزقه، وتلاشي قسماته ومعالمه... لكي يعود الإنسان كما كان من قبل، أي إلى مجرد كائن من بين الكائنات.

وها هي «إبستيمي» الحداثة، بتنظيمها الجديد للمعارف الذي عقب العصر الكلاسيكي، قد اعتراها التصدع والتفكك، وسرى التفسخ والإنحلال في عناصرها ومعالمها؛ مما ينبىء بقرب لحظة أفول عهد التاريخ وعصر الإنسان وعلومه. لقد خلدت الفلسفة حتى الآن، واستكان الفكر لفترة طويلة إلى النوم والراحة، وذلك منذ أن استأنسا بأسطورة الإنسان ووثقا بها. وقد حان الآن وقت إزعاجهما وإيقاظهما من السبات الأنثربولوجي!.

ويقرأ فوكو في أفق الثقافة المعاصرة علامات وبشائر على ذلك لا تخطىء، علامات تسمح باستكشاف السمات الأولى لعهد إبستملوجي جديد، ربما لم تتميز بعد بما فيه الكفاية، ولكنها ترتسم

بالتدريج على حاضر تلك الثقافة، وقد تهيمن على مستقبلها أيضاً. ولعل أولى تلك السمات بداية الإستغناء عن الإنسان في المعرفة وفي التفكير. أما العلامات المقصودة، فتتجلى في الإهتمام الكبير الذي أصبحت الثقافة المعاصرة توليه للغة، وللاشعور في أحواله وتجلياته.

وعن العلامة الأولى، يؤكد فوكو بأن ما يشغل الآن حاضر الثقافة المعاصرة هو بروز كينونة اللغة وهيمنتها. لقد اتضح أنه بمقدار ما تسطع في الأفق تلك الكينونة؛ بمقدار ما تفقد الصورة الحديثة عن الإنسان خصائصها. لقد أصبحت اللغة تحاصر الذات من جميع الجهات. الذات التي احتلت، وإلى الأمس القريب، مكان الصدارة ومركز العالم، أصبحت اللغة الآن هي التي تقول الحقيقة عنها. إن ما يلوح في أفق الإمكانيات القصوى للغة هو النهاية الوشيكة للإنسان. هذا الإنسان الذي، وبعد أن حاول كل كلام ممكن، وبعد أن استنفد كل إمكانية للكلام، لم يزدد إلا اقتناعاً بأنه أسير للغة، ومغمور بها حتى قبل أن ينبس ببنت شفة. ولم يصل إلى أعماق ذاته ولا إلى صميم نفسه كما كان يأمل، بل أشرف في النهاية على حافة ما يحدده، أي على تلك المنطقة التي يحوم حولها الموت وتخمد فيها جذوة الفكر (ص ٣٩٥).

وبالإضافة إلى اتساع مجال هيمنة اللغة وبروز كينونتها، بل وربما بفضل ذلك، تبلور في الثقافة المعاصرة ضرب جديد من التفكير، بعيد عن الديكارتية، وحتى عن الكانطية، يطرح، وربما للمرة الأولى حسب ما يرى م فوكو، مشكل وجود الإنسان من زاوية اهتمام الفكر بسبر أعماق اللامفكر فيه، والإنصات إلى همساته، وكشف الحجاب عن بعض أحواله. لقد أصبح الفكر يدرك بأن موضوعه الرئيسي هو اللاشعور أو اللامفكر فيه، الذي يشرطه ويحدده. نقرأ لفوكو (ص ٣٣٨): «إن ما أصبح يخترق الفكر الحديث كله هو قانون التفكير في اللامفكر فيه».

وعلى الرغم من أن علوم الإنسان ارتبطت دائماً بالسياسة والأخلاق، فإن الفكر المعاصر أصبح عاجزاً عن اقتراح أخلاق. بالنسبة لهذا الفكر «لم تعد هناك أخلاق ممكنة»، لأنه أصبح يتقدم بالأساس في اتجاه التعرف أكثر ما يمكن على ذلك «الآخر» الذي يسكنه ويحركه (ص ٣٣٩). إن توضيح وإنارة اللاشعور أو اللامفكر فيه[1]، أي تلك القوى الخفية أو ذلك الهزيع الحالك من الليل الذي يغمرنا، ونتحرك داخله، هو ما يعبر اليوم عن شكل ومضمون الأخلاق في الفكر الحديث.

٢ ـ أمام هذا البروز الكبير لكينونة اللغة، وأمام تلك الهيمنة المطلقة للاشعور في الفكر الحديث، يتساءل فوكو في نوع من السخرية، هل لا يزال هناك مجال ممكن لمواصلة الخطاب عن الإنسان؟ إنه الآن ينظر بعين الشفقة والتهكم إلى جميع أولئك الذين لم يقتنعوا بعد بضرورة التخلي عن مسلمات خطاب النزعة الإنسانية (ص ٣٥٣ وما بعدها)؛ أولئك الذين يتخذون من الإنسان نقطة الإنطلاق للوصول إلى الحقيقة أو يرجعون إليه جميع الحقائق؛ أولئك الذين يواصلون دون كلل أو ملل، الحديث عن الإنسان وعن ملكوته وتحرره؛ الذين لا يستطيعون التفكير خارج التفكير بأن

---

(١) يستعمل م. فوكو مفهوم اللاشعور L'inconscient، ومفهوم اللامفكر فيه L'impensé، في المعنى نفسه. راجع في هذا الصدد صفحة ٣٣٧ من الكلمات والأشياء.

الإنسان هو الذي يفكر؛ الذين يأملون في إمكانية تأسيس أخلاق وممارسات إنسانية جديدة؛ الذين يعتبرون الفكر نوعاً من الفعل السياسي الواعد بالتحرر. . .، وأخيراً أولئك الذين لا يزالون يؤمنون بألّا حياد في الفلسفة، وألا وجود لفلسفة بدون اختيار سياسي، وبأن كل فكر إما «تقدمي» أو «رجعي»، (ص ٣٣٩).

إن فوكو يقابل بالتهكم وبالضحك «الفلسفي» جميع تلك الأشكال «الخرقاء» و«الساذجة» من الفكر. بل يذهب إلى حد نعت أصحابها بالغباء والسخافة، لأنهم يستغرقون في سباتهم «الأنثربولوجي» العميق، الذي ليس إلا صيغة جديدة وبديلة للسبات الوثوقي، الذي حاولت فلسفة كانط إيقاظنا منه. ومن أجل إيقاظ الفكر من هذا السبات، وتذكيره بإمكانياته المحدودة وبمهامه الأولى، لا بد من تكدير صفو راحة هؤلاء «الإنسانيين» وتقويض دعائم الإرتياح والتفاؤل التي استكانوا إليها. وليس هناك من وسيلة أخرى لتحقيق ذلك، غير تهديم أسس الخطاب الإنساني. وعلى أية حال، يؤكد فوكو، بأن كل محاولة للتفكير في أفق جديد، قد بدأت من ذلك.

ويتنفس فوكو الصعداء لأن الخطاب الأنثربولوجي الذي تحكم في الفكر الفلسفي منذ كانط وإلى أيامنا هذه، قد دخل الآن في مرحلة الإحتضار، كما خمدت جذوة الحماس والعنفوان التي كانت تلهب عزيمة أنصاره، لتخلي مكانها للسأم والملل، أو لظهور نماذج من الفكر السطحي، همها الأكبر البحث عن فرص الإثارة والإنبهار والرواج الظرفي. إنه أصبح يؤكد باطمئنان بأن «. . . التفكير لم يعد ممكناً في أيامنا هذه إلا في الفراغ الذي خلفه اختفاء الإنسان»[1].

٣ ـ ولا شك أن نظرة الإشفاق والتهكم التي يخص بها فوكو أنصار الخطاب ذي النزعة الإنسانية، تمتد لتطال رفاقه الطلبة الشيوعيين في المدرسة العليا للأساتذة؛ هؤلاء الذين كانوا البادئين حقيقة بالسخرية منه، عندما أطلقوا على الخلية التي كان ينتمي إليها يوم كان طالباً اسم «المجموعة الفلكلورية». وقد تشمل أيضاً وبالتأكيد رفاقه في الحزب الشيوعي الفرنسي خلال فترة انخراطه فيه (١٩٥٠ ـ ١٩٥٣)، وبصفة خاصة تلك المجموعة التي كان يسيرها ويشرف عليها ألتوسير، والتي أعادت قراءة وكتابة فكر ماركس من جديد، والتي وصفها بالشجاعة، ولم يبخل عليها بالثناء والتقريظ في استجوابه مع الكانزين لتريز سنة ١٩٦٨. أليس هؤلاء جميعاً هم المقصودين بعبارته في ص ٢٧٤ من الكلمات والأشياء «. . . قد يثير نقاشهم أمواجاً، ويرسم بعض التجاعيد على السطح . . . ولكنها مجرد زوبعة في حوض للأطفال»!.

لا يبقى هناك معنى آخر للثناء الذي خص به فوكو «المجهود الشجاع» الذي بذله ألتوسير، سوى الإستهزاء والسخرية: «فبقدر ما تعمق هذا الأخير في قراءة فكر ماركس قراءة جديدة، بقدر ما غاص عمقاً في «إبستيمي» القرن التاسع عشر ذات النغمة التنبؤية والتحررية، تلك الإبستيمي التي يعلن فوكو الآن أنها دخلت في مرحلة الإنحلال. ولعل ذلك هو ما حدا بألتوسير إلى إثبات المسافة بينه وبين فوكو، على الرغم من اعترافه السابق في مقدمة كتابه قراءة رأس المال، بأنه يعتبره من بين

---

(١) الكلمات والأشياء، ص ٣٥٣.

الأساتذة المعاصرين الكبار الذين استلهم منهم. لقد كتب ألتوسير في هذا السياق موضحاً: «. . . كان فوكو واحداً من تلامذتي، وبعض من أبحاثي انتقل إلى أبحاثه مع صيغ عباراتي ذاتها. . . ولكن ما استعاره مني من مفاهيم، قد تحول معناه من خلال قلمه وفي فكره، بحيث ابتعد كثيراً عن ذاك الذي قصدته منها وأضفيته عليها»[1].

٤ ـ وبعد الإعلان عن قرب «نهاية الإنسان»، حان دور إلغاء التاريخ! وفي الحقيقة يصح القول بأن جميع خطوات فوكو في طريق التمهيد لإعلان قرب اختفاء الإنسان، قد عبرت عن إرادة واضحة وصريحة لإقصاء التاريخ. ألم يتبين من تحليلاتنا السابقة بأن «الأركيولوجيا»، بدلاً من أن تكون بحثاً في أحد ميادين التاريخ كما يدل على ذلك اسمها، اقترحت نفسها كبديل عنه يقوم على أنقاضه ويسعى إلى تحريره من سائر القيود الأنثربولوجية؟ ألم ينف فوكو أن تكون هناك أية لحظة أنثربولوجية في سيرورة المعرفة وفي تاريخها؟ ألم يصر مراراً على التأكيد بأن اهتمامه الأكبر موجه أساساً إلى ظاهرة الانفصال والانقطاع؛ وأن الشكل الوحيد من التاريخ الذي يعتقد فيه هو ذلك الذي يتحرر من كل ذات و«. . . يتفتح على زمانية لا تعد ببزوغ جديد لأي فجر»؟[2].

ولكن هل بالإمكان إلغاء التاريخ بقرار فلسفي؟.

إنه حقاً لسؤال محرج وشائك، وجواب فوكو عنه يائس: يمكن إلغاء التاريخ بالتأكيد، ولكن فقط عن طريق عدم التفكير فيه وتجاهله، وإقصائه إن لم يكن ذلك ممكناً من الواقع، فعلى الأقل من مجال المعرفة. ولعل ذلك ما حدا به في نهاية الأمر إلى نفي واقعية التاريخ، ودفعه إلى التشكيك في إمكانية القيام بأية دراسة علمية للإنسان وللتاريخ. أما السلطة المرجعية التي اعتمدها لتبرير هذا الموقف الغريب، فهي ذلك المجال الإبستملوجي الجديد الذي انفرد وحده بالتنبؤ به، وبقراءة معالمه في أفق الثقافة المعاصرة. لقد أصبح هذا المجال، بناء على تأويل فوكو لإتجاهاته، يفرض ضرورة التحرر من نوعين متلازمين من الأوهام هما النزعة الإنسانية والنزعة التاريخية، تارة باسم الدقة والصرامة النظرية، وتارة أخرى باسم نسبية الحقائق والقيم، وأحياناً باسم الإحتمال والعبث.

لقد بات الآن من المسلم به تماماً، أن نقاش فوكو ضد التاريخ، الذي ما انفكت كتاباته تواصله على مستويات متعددة، يندرج في صميم وفي صلب النقاش العام ضد النزعة الإنسانية في جميع أشكالها، وأن تعقب ومطاردة الذات الواعية والفاعلة والمؤسسة، يتواكب عنده مع الهجوم على التاريخ كاستمرارية واتصال. ولا يجب أن يغرب عن بالنا في هذا السياق، أن «ميلاد» الإنسان معاصر لميلاد التاريخ، وأن «ابستيمي» الحداثة التي سمحت بذلك: هي التي خلقت الفكرة الوهمية بأن النزعة الإنسانية هي المحرك الأول للتطور التاريخي، وهي في الوقت ذاته وفي مستوياتها الراقية والمتقدمة، ثمرة لذلك التطور.

لقد تطور الفكر الجدلي والتاريخي ـ حسب تأويل فوكو ـ في القرن التاسع عشر، بالإحالة

---

(١) Didier Eribon, *Michel Foucault*. Paris, Flammarion, 1989, p.78.

(٢) أركيولوجيا المعرفة، ص ٢٦٥.

دائماً إلى الوجود الإنساني، وإن تنوعت زوايا النظر إلى هذا الوجود، وتعددت الصيغ والإشكاليات التي طرح بها: علاقة الفرد بالمجتمع، الوعي بالتاريخ، الممارسة بالحياة، العمل بالنظر، والمعنى باللامعنى... إلخ. أي أنه ارتبط في عمقه بالنزعة الإنسانية كفلسفة للممارسة. وبدورها ارتبطت النزعة الإنسانية أيضاً بالفكر التاريخي: ذلك لأن التاريخ حامل دائماً بالوعود، بإمكانيات تحرر الذات من استلاباتها؛ ويأمل أن تستعيد في يوم ما هويتها المفقودة. وهو كذلك منبع لا ينضب من الوهم، بأن الزمان لا يفرق بين الأشياء إلا لكي يؤلف بينها في وحدة أو في كلية جديدة. هو باختصار، الحليف الذي لا غنى عنه لإنقاذ سيادة الذات الفاعلة والمؤسسة من مخاطر التفكك والتصدع.

ولا تستغرب كثيراً أن تكون النتيجة التي انتهى إليها فوكو على ضوء تحليله للعلاقة بين النزعة الإنسانية والفكر التاريخي، هي أنها «...وجهان لنسق فكري واحد»[1]؛ وأن محاولات إحياء الفكر التاريخي في الثقافة المعاصرة، ليست سوى ردود فعل يائسة على ما أصاب الذات من اهتزاز وخلخلة بفعل اكتشافات العلوم البنيوية. وقد كتب في هذا السياق «...لا ينبغي أن نغالط أنفسنا؛ إن ما يتباكى عليه اليوم بحسرة ليس هو اختفاء التاريخ، ولكن انقراض ذلك الصنف من التاريخ الذي كان يحيل بكيفية ضمنية إلى الفعالية التأسيسية للذات... إن ما يتحسر عليه اليوم هو تلك الصيرورة التي يعقد عليها الأمل أن تكون بمثابة ملجأ آمن للوعي، يقيه من المخاطر التي أحدقت باللغات وبأنساق القرابة وبالأساطير»[2]. لذلك أصبح يحث الفكر الجديد، الذي يعتز بالإنتماء إليه، على تحرير التاريخ من هواجسه الإنسانية التي لا تزال تسكنه، وتقويض تلك الصورة الأنثربولوجية التي استطاب المقام فيها، وارتضاها له الفلاسفة.

٥ ـ من حق فوكو الآن، وبعد أن أعلن عن نهاية الإنسان وإلغاء التاريخ؛ وبالتالي بعد أن سلم مسبقاً باستحالة إمكانية القيام بأية دراسة علمية للإنسان وللتاريخ، أن يطمئن إلى أنه قد توفق بالفعل في القضاء، نظرياً على الأقل، على ما أسماه «أسطورة القرن التاسع عشر الكبرى». لقد تفتقت عبقرية هذا القرن عن اختراع أشياء كثيرة كان من ضمنها هذه الأسطورة عن الإنسان: عندما أصبح هذا الكائن موضوعاً للمعرفة وذاتاً لها، تنامى الإعتقاد بأنه سيتمكن بفضل معارفه وعلومه من التحرر من استلاباته، ومن تلك المحددات التي لم يكن قادراً على التحكم فيها سابقاً، وسيصبح بالتالي ولأول مرة سيد نفسه ومالكاً لزمامها[3].

والحال أن ذلك لم يكن إلا حلماً بعيد المنال كما اتضح من التطور اللاحق للفكر وللمعرفة. ويمكن القول حسب فوكو، أن العكس هو الذي تأكد؛ فبمقدار ما اتسعت الأبحاث والدراسات حول الإنسان وتعمقت، بمقدار ما اشتد الحصار على هذا المخلوق، وتم تضييق الخناق عليه وبدأت

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٤.
(٣) الكانزين لتربر، عدد ٤٦، آذار/ مارس ١٩٦٨.

فكرة الإنسان ذاتها في التبخر. لقد اقترن «ميلاد» الإنسان بنشأة العلوم الإنسانية، ولكن التطور الكبير الذي عرفته طليعة تلك العلوم المتمثلة في اللسانيات والتحليل النفسي والإثنولوجيا، وبصفة خاصة بعد أن تبنت المنهج البنيوي وطبقته، أدى إلى أن أصبحت فكرة الإنسان ذاتها غير مجدية، وذلك على مستوى البحث والتفكير. . . مما أصبح ينبىء بقرب اختفاء الإنسان، وباندثار أسطورة العصر الحديث حوله، تلك الأسطورة التي استمر الإعتقاد بها أكثر من قرنين. إن ما انتهت إليه أبحاث ودراسات تلك العلوم البنيوية ليس هو الكشف عن ماهية أصيلة للإنسان، بل هو حقيقة أن اللاشعور يهيمن على كل ما يتعلق بالإنسان.

لقد بشرت الفلسفة منذ القرن التاسع عشر، وفي نغمة مفرطة في التفاؤل، بمستقر وبمقام طيب للإنسان على هذه الأرض، عندما يتم إجلاء الآلهة عنها وعندما يتمكن البشر بفضل معارفهم الوضعية، من القضاء على الأوهام وتجاوز الإستلابات[1]. وها هو ذا فوكو يؤكد الآن من منظور الثقافة الجديدة، بأن الفكر المعاصر، لم يعد بإمكانه أن يتنفس وينمو ويزدهر إلا في فضاء غياب الإنسان نفسه. ولا ينسى أن يذكّر بفضل نيتشه في ظهور هذه الفكرة، لقد كان في نظره أول من تنبأ بأن موت الإله سيعقبه لا محالة موت الإنسان. لقد كانت التجربة الفلسفية لنيتشه أول مجهود يبذل في الفلسفة الحديثة من أجل إيقاظ الفكر من سباته الأنثربولوجي، ومن أجل استئصال جذور النزعة الإنسانية والتاريخ. وقد كتب فوكو في هذا الصدد: «إن ما يعلنه فكر نيتشه هو انفجار وتشظي صورة الإنسان. . . هو الإختفاء النهائي للإنسان»[2].

إن المقتفين للطريق الذي دلت عليه فلسفة نيتشه، و«أنارتـه» الأنطولـوجيا الأسـاسية عنـد هيدجر[3]، هم وحدهم الذين لا ينامون ويقاومون اليوم الإستسلام للسبات الأنثربولوجي. ذلك، لأنهم لا يرجعون إلى الإنسان ولكن إلى التمزق الأصلي. . إلى ذلك المركز الذي لا يوجد في أي مكان، حيث كل شيء كان موجوداً قبل الإنسان!.

تلك هي خلاصة الموقف الفلسفي الذي انتهت إليه أبحاث وتأملات ميشيل فوكو، بعد هذا المسار النظري المضني. إننا حقاً أمام نهاية كئيبة وبائسة، مخيبة لآمال أولئك الذين تحمسـوا لهذا الفكر، وانتظروا أن يكون ثمن التضحية بالعواطف والمشاعر الذاتية، وعزل الفكر عن المعـاناة، ورفض التاريخ، وتطهير النظرية بدقة وصرامة. . .أن يكون ثمن ذلك كله، هو أن يقدم لهم فوكو في النهاية ذلك المنهج الموعود الذي يربط الإنسان بعلمه وبعالمه الملموس؛ وينقذ العلوم الإنسانية من

---

(١) الكلمات والأشياء، ص ٣٩٦. هل يمكن أن نعتبر أنه من باب الصدفة وحدها، وتوارد الخواطر والأفكار فقط، ما يلاحظ من تقارب، بين فكرة فوكو هذه، المستلهمة من الفكر النيتشوي، وبين فكرة أخرى، من وحي البنيوية هذه المرة، سبق أن عبر عنها ليفي ستروس (الإنسان العاري، ص ٦٢٠)، حيث يتنبأ بدوره «. . بالأفول الوشيك للبشر بعد أفول واختفاء الآلهة الذي كان يؤمل منه أنه سيمكن البشرية من التحرر ويفسح أمامها سبل النعيم والسعادة»؟ انظر ص ١٢٠ من هذا الكتاب.

(٢) المصـدر نفسه، ص ٣٩٧.

(٣) يؤكد فوكو في حوار أجرى معه ولم ينشر إلا بعد وفاته، بأن «. . . التعرف على نيتشه وهيدجر كان أكبر تجربة فلسفية عاشها في حياته» *Les Nouvelles Litteraires*, 28 Juin 1984, p.40.

متاهاتها. ولكن «الأركيولوجيا»، وبعدها الجنيالوجيا، لم تقدهما في آخر المطاف إلا إلى مشارف تلك الحافة التي يحوم حولها الموت!.

## III ـ عن هوية الفكر النقدي عند فوكو

«يعتبر هيدجر بالنسبة إليّ الفيلسوف الأساسي؛ وقد تحددت معالم مساري الفلسفي كلها من خلال قراءتي له، . . . ولكني أعترف بأن نيتشه هو الذي تغلب في نهاية المطاف على توجهي الفلسفي».

م. فوكو
(من آخر حوار فلسفي أجري معه قبل وفاته)

١ ـ لقد ظهر فكر فوكو ونما في حقل ثقافي ساد فيه التيار الفلسفي المنتقد للتاريخ وللنزعة الإنسانية، وذلك باسم الهيمنة المطلقة للاشعور وللغة وللأنساق وللبنيات. وبدأ من مجرد الإعجاب بذلك التيار لينتهي إلى التبني، الضمني غالباً والصريح أحياناً، لبعض مسلماته الفلسفية، ولبعض عناصر وطرائق منهجه. وقد تجلى لنا من خلال التحليل الذي قمنا به في الفصلين السابقين اللذين خصصناهما لهذا الفكر، بأن فرضية الإنطلاق التي تأسست عليها كتابات وأبحاث ميشيل فوكو «الأركيولوجية» تتلخص في أن المعارف والعلوم تشكلْ خطاباً متميزاً تتحكم في إنتاجه وانتظاماته قواعد خاصة، تشكل نسقاً لا توجد فيه أية لحظة ذاتية. ويمكن أن يدرس ذلك الخطاب كموضوع أو كظاهرة مستقلة.

ووقفنا كذلك على حقيقة أن هدف هذه «الأركيولوجيا» الجديدة ليس هو كما قد يتبادر إلى الذهن، اقتفاء آثار الإنسان الغابرة، وتقصي خطواته وهو يتطور، ويطور عالمه وخبراته ومعارفه وعلومه وثقافاته وحضاراته؛ بل هو اكتشاف أسس أنساق ومنظومات المعارف، بعيداً عن الذات وعن الذاتية؛ وتحليل الخطاب المعرفي بدون الإحالة إلى أية فعالية مؤسسة.

لقد اصطنع فوكو منهجاً حدد مضمونه من خلال معنى مجازي خاص به، أضفاه على مصطلح أركيولوجيا. ورسم لذلك المنهج مهمة هي البحث عن أنماط النظام والتنظيم في المستويات العميقة للمعرفة وللثقافة، وتحول ذلك النظام المفترض، في فلسفته إلى كينونة قائمة بذاتها ومفصولة عن فعاليات وممارسات البشر. وحاول أن يعزل في مختلف مظاهر وتجليات الفكر، عناصر وقواعد «موضوعية» لتشكل الخطابات، في منأى عن الذات وعن المعنى. وقابل أثناء ذلك، ما يريده البشر ويعانونه، ما يفكرون فيه ويطمحون إليه، بالاستخفاف والتجرد. وذلك كله من أجل إثبات أن النسق هو الذي يتكلم، وهو الذي ينظم ويتحكم.

وانتقد العلوم الإنسانية، ورفض أن يعترف لها بالصفة العلمية، وربط ظهورها ونشأتها بظهور «أسطورة القرن التاسع عشر الكبرى». أي بما يسميه لحظة «ميلاد» الإنسان في الفكر الحديث. وتسرع البعض، فأعلن أن لنقده مطامح ثورية، وأنه سينتهي بأن يقدم لتلك العلوم دليلها النظري والمنهجي، ويعيد تدقيق صياغة ومضامين مفاهيمها. وفي سياق نقده لتلك العلوم، أظهر حماساً كبيراً

من أجل «تحرير» التاريخ من الذاتية ومن الجدل والتعالي، أي مما يطلق عليه تحديدات ميتافزيقية. وكانت النتيجة في النهاية هي التشكيك في كل بحث في التاريخ. وذلك باسم الحقوق الثابتة للإحتمال والصدف، تلك. . . التي تكشف أننا تائهون وبدون أي سند، وسط آلاف التفاصيل والأحداث العابرة!.

وكانت أولى الإرتسامات، التي خلفها الظهور غير المفاجىء «للأركيولوجيا»، إذ أنها ظهرت كما نعلم في أوج العصر الذهبي للحركة البنيوية، تبعث على الإعتقاد، بأننا بالفعل أمام فتح جديد في الميدان المعرفي، قد يساهم في توسيع مجال تطبيق البنيوية، لكي يشمل الخطاب المعرفي ذاته؛ وقد يساعد أيضاً، ومن خلال مفهوم «الإبستيمي»، على تأسيس نوع من البنيوية الثقافية، أو الإبستملوجيا البنيوية. وفي الحقيقة فإن تلك الإرتسامات الأولى لم تكن بدون مبرر: فقد بات من الواضح الآن أن «مغازلة» فوكو للبنيوية لم تكن بريئة تماماً، وأنها قد أسفرت بالفعل على نسج وشائج وخيوط رفيعة بين «الأركيولوجيا» وبين البنيوية. ولعل أهمها، بعد غض الطرف عن التفاصيل، هو التقليص إلى درجة الصفر، من أهمية دور الذات، وإقصاء جميع مظاهر الوعي والقصدية والمعنى.

وما لبثت غيوم الإرتسامات الأولى أن انقشعت، وظهر جلياً أن بين البنيوية في صيغها الجدية والمحترمة، وبين «أركيولوجيا» فوكو، فروقاً يصعب اختزالها أو تدليلها؛ وأن بين المبادىء التي توجه «الأركيولوجيا» وتلك التي توجه الإبستملوجيا بوناً شاسعاً. وبالتالي فإن «الأركيولوجيا» كما صاغ مضمونها، لا يمكن أن تكون ابستملوجيا ولا تاريخاً أو فلسفة للعلوم أو نظرية للمعرفة. . . حتى وإن لاحظنا أنها لا تتوقف بالفعل عن الحديث عن المعرفة وعن المعارف.

٢ ـ لقد كان من بين أسباب الفشل المنهجي لمرحلة «الأركيولوجيا» في المسار الفكري لميشيل فوكو ـ بالإضافة إلى إخفاقها في أن تتحول إلى إبستملوجيا بنيوية ـ أنها لم تستطع أن تتحرر من المفارقة التالية: إذا كان الباحث «الإركيولوجي» يحدد عمله في وصف وإعادة كتابة الخطاب، معرفياً كان أم لا، وذلك من موقع متحرر تماماً من معايير الحقيقة والجدية، ومن تأثير النظريات والممارسات التي يدرسها، فإن مشروعية العمل النظري الذي يقوم به هذا الباحث نفسه تصبح موضع استفسار. ذلك لأن الشكل الوحيد للخطاب الجدي القابل للفهم وللتفاهم، وللتوصيل هو المرتبط بقيمة المعنى، والمحيل إلى مرجع وإلى سند وحقائق، فإذا خرق الخطاب «الأركيولوجي» هذه الشروط، لا يجوز له أن يطالب لنفسه بأن يؤخذ على محمل الجد!.

ذلك لأنه يقطع الصلة مع كل شكل من أشكال الخطاب الجدي. . . وبالتالي يصبح عليه أن يظل خطاباً شخصياً وفردياً لا يمكن توصيله والتواصل به، إلا في نطاق محدود وضيق، وفي أحاديث وحوارات خاصة. وهكذا. . . إما أن تكون «الأركيولوجيا» مثلها مثل سائر الأنساق والمنظومات القولية مشدودة بخيوط إلى سياق وملابسات عصرها، وإما أن تكون خطاباً فريداً من نوعه بدون معنى ولا صدى! فبأي حق يحظى الباحث «الأركيولوجي» وحده بامتياز الإعفاء من تبرير خطابه، وتفسير لماذا ظهر في فترة معينة دون أخرى؟ إن كل مشروع فكري يقترح نفسه لتفسير الفكر الحديث، عليه أن يتجنب الوقوع في مأزق صياغة خطاب يطرح العالم كتمثل ويستثني نفسه من ذلك

التمثل[1]! إن أبحاث فوكو «الأركيولوجية» تنشد قول الحقيقة حول اللغة وحول الخطابات، ولكن الحقيقة التي تعلنها تضع نفسها خارج الحدود، وبعيداً عن جميع القيم. وبالتالي تجعل قائلها في حل من أي التزام؛ في مفترق الطرق بين الذاتية والموضوعية، متحرراً من الجدية التي تثقل كاهل الفكر.

ويمكن أن نقول على ضوء ما تقدم بأن تأويل عبارة «المنهج الأركيولوجي» كما لو كانت تدل على مجموعة محددة وواضحة من الإجراءات والطرائق الدقيقة التي تفيد في إنتاج معرفة حقة ومضبوطة، معناه بكل بساطة التجاهل التام للمسعى الحقيقي لفوكو. لقد كانت الكلمة الأخيرة لهذا المنهج، هي أن العقل يتطور ولكن بدون أسباب معقولة؛ وأن بنياته تظهر وتختفي من خلال تحولات وطفرات فجائية؛ وأن هناك تنافراً أساسياً في مسار المعرفة والعقل، وعدم تجانس أصلي وجذري؛ وأن الإعتقاد في الحقيقة كبناء مستمر هو في النهاية مجرد وهم؛ وأن كل فكر جديد وراهن لا يجد وراءه إلا الفراغ المخيف للإختلاف!.

٣ ـ ليس غريباً أن تتوقف ثقافة ما، بعد بضعة عقود من السنين، عن التفكير بالطريقة نفسها التي فكرت بها من قبل، وأن تشرع في التفكير في شيء آخر وبكيفية مغايرة. وليس غريباً كذلك أن تصاب بعض أشكال الثقافة البشرية بالشلل، وتبدأ في الإضمحلال والتلاشي لكي تختفي بعد ذلك نهائياً أو على الأقل بعض الخصائص الأساسية فيها. ولكن العصي على الفهم والإستساغة في موقف فوكو، هو إصراره على التأكيد بأن التاريخ تعاقب من الإنقطاعات الجذرية، وكل حقبة منه مقفلة على ذاتها نهائياً، . . . هو تأكيده القوي على الطابع الجذري، بل الأنطلوجي للإختلاف وللإنقطاع في التاريخ، فلا وجود لأي اتصال أو استمرارية، أو تفاعل، أو تأثير بين الثقافات، لا شيء من الثقافات يستمر وينضاف إلى ما نعتقد أنه تراث فكري للبشرية.

لا ننكر ـ وكيف يتأتى لنا ذلك ـ أن التاريخ الثقافي للبشر، مثله في ذلك مثل التواريخ المتعلقة بنواحي حياتهم الأخرى المتعددة، لا يخلو من مظاهر سريعة التهافت والسقوط، ولحظات لا تعمر طويلاً. ولكننا نفترض أن هناك شيئاً ما من الثقافات الماضية يستمر؛ ينتقل ويتراكم ويتحول إلى ما نعتبره مكتسبات تحققت خلال هذه المغامرة الكبرى لحياة البشر. وحري بنا، بل من الواجب الذي تمليه علينا طبيعتنا ووضعيتنا المشروطة كبشر، ألا نفقد ذاكرتنا نهائياً، وننساق إلى التفكير، بدافع من «الموضوعية» والتجرد أحياناً، وبدافع من التشاؤم والسأم أحياناً أخرى، في المكتسبات التي تراكمت عبر عصور التاريخ البشري، فقط من زاوية الشروط القبلية و«الأوليات التاريخية»، التي كانت وراء نشأتها وتكونها، أو من خلال السياق النظري الخاص، أو «الإبستيمي» التي تبلورت فيها! من تلك المكتسبات على سبيل المثال، المفهوم الحديث عن الإنسان، المستوحى أو المتضمن في «إعلان حقوق الإنسان»؛ هل لأنه ظهر في القرن التاسع عشر، يجب أن نحكم عليه بأنه «أسطورة القرن التاسع عشر الكبرى» التي تجاوزها التاريخ «الأركيولوجي»؟.

---

(١) نميل إلى تبني الموقف الذي عبر عنه مؤلفا المسار الفلسفي لميشيل فوكو، في ص ١٤٧. أنظر ص ١٥٣ من هذا الكتاب.

٤ ـ ولكن فوكو يقول بأن الفلسفة إذا كانت ذاكرة وتذكراً فإن ما يقوم به لا يمكن أن يعتبر فلسفة[١]. ونحن نرى أن مشروعه الفكري ينتمي على أية حال إلى فلسفة ما، وهو على ما يبدو أقرب ما يكون إلى النزعة النقدية Le criticisme منه إلى أية نزعة فلسفية أخرى، ويمكن أن ينظر إليه كنوع من التاريخ النقدي للفكر وللمعرفة. ولكن إلى أي تيار نقدي ينتمي هذا المشروع؟ لقد قيل بأنه يلتقي مع الفلسفة النقدية عند كانط. وفي نظرنا، إذا صح الحديث عن التقاء بين الفيلسوفين، يكون ذلك فقط حول بعض القضايا الثانوية التي لا تمس الجوهر. لقد استهوت المقارنة بينهما بالفعل بعض الباحثين، ولكن لم يتم التوصل من خلالها إلى إبراز أية نتائج ثابتة وحاسمة.

لقد قورنت «الأوليات التاريخية» و«شروط الإمكان» التي أسهب فوكو في الحديث عنها في مرحلة «الأركيولوجيا»، بالصور القبلية Les formes a priori، وبالمقولات والمفاهيم في فلسفة كانط. وقيل أيضاً بأن الدور النقدي الذي كان لكتاب الكلمات والأشياء بالنسبة للعلوم الإنسانية، لا يقل عن الدور النقدي الذي قام به كتاب نقد العقل المجرد (١٧٨١) بالنسبة لعلوم الطبيعة. وأن كانط إذا كان قد عمل من خلال فلسفته النقدية على إيقاظ فكر عصره من السبات الوثوقي، فإن الفضل يرجع أيضاً إلى فوكو في إيقاظ الفكر من السبات الأنثربولوجي[٢].

ولكننا نستفيد من تاريخ الفلسفة، بأن النزعة النقدية الكانطية حاولت، عن طريق نقد قدرات الإنسان المعرفية، البرهنة على أنه من المستحيل بالنسبة للمعرفة الإنسانية أن تتجاوز الحدود التي تفرضها عليها البنية القبلية للعقل البشري؛ وعلى أن إدراك المطلق مستحيل، وليست هناك أنطلوجيا ممكنة. ولكن النزعة النقدية عند كانط لم تذهب في النقد إلى حد الشك في جميع المعارف وفي جميع الحقائق، بل تركت الباب مفتوحاً أمام إمكانية قيام العلم... وأمام الإستمرار المشروع للإيمان.

أما المشروع الفلسفي النقدي عند فوكو، حتى وإن أبدى اهتماماً معيناً بمسألة المعرفة وبنشأة المعارف، فهو في أساسه لا يهدف إطلاقاً إلى بناء أية نظرية في المعرفة، كما لا يسعى إلى تطوير أو تعديل أية نظرية سابقة في هذا الميدان. ولا يمكن القول بصدد ذلك المشروع أن ما يؤرق سهاده هو إنقاذ ميتافزيقا ما من أزمتها؛ أو أن همه الأوحد هو الحرص على تحديد مجالي العمل والنظر. إنه بالأحرى يسعى إلى إضفاء الطابع النسبي على جميع المقولات والمفاهيم، وعلى جميع النظريات العلمية والمنظومات المعرفية، وبالتالي يدعو إلى «إعادة تقييم جميع القيم». وحتى النسبية التي يكشف عنها لا تحيل إلى تناهي الإنسان وقدراته، وهي ليست أيضاً نسبية بالرجوع إلى التاريخ، إنها نسبية بالإحالة إلى تنظيمات معينة للخطابات بواسطة اللغة، أي كيفيات لربط الكلمات بالأشياء مختلفة جذرياً، هي تلك التي يسميها «إبستيمات».

٥ ـ إن النزعة النقدية عند فوكو تهدف في عمقها إلى تقويض جميع مظاهر الذاتية في تاريخ الفكر وبالتالي إلى تعقب النزعة الإنسانية في جميع معاقلها. وليس المقصود بالنزعة الإنسانية في سياق

---

(١) أركيولوجيا المعرفة، ص ٢٦٨.

(٢) Georges Canguilhem' «La mort de l'homme ou l'épuisement du cogito», revue *Critique*, Juillet 1967. p.618.

فكر فوكو فقط تلك التي أصبح من المعتاد وصفها بأنها مجردة وحالمة ومثالية، بل أيضاً النزعة الإنسانية كتاريخ للكيفية التي يتطور بها البشر ويطورون أنماط عيشهم وأساليب تفكيرهم، وينشئون في جميع مستويات ممارساتهم وتجاربهم نظريات، وأنساقاً معرفية.

وكأن ذلك المشروع النقدي لم يرض بما توفره البنيوية الفلسفية من عناصر لمناهضة النزعة الإنسانية، وكأن تلك العناصر لم تكن في نظره كافية لمسايرة نزوعه وتطلعاته إلى خلخلة جميع المراكز بحيث لا يبقى هناك مركز ولا حقيقة؛ إذ البنية أو النسق... يوحيان على أية حال بأن هناك واقعاً أخيراً وتصوراً عن الحقيقة يمكن أن يكون موضوعياً، فسعى إلى التحرر من قيود البنيوية، وراح يبحث عن منهل نظري آخر أكثر تجاوباً مع هواجسه واستيهاماته، وأكثر فعالية في نسف أفكار الأصل والمركز والحقيقة والمعنى. واعتقد أن «الجنيالوجيا» يمكن أن تفي بالمطلوب. وحاول من خلالها أن يثبت أننا نتيه في خضم مضطرب من التأويلات، بدون مرتكز ولا دعم، وأننا كما تصنعنا الأحداث والصدف، يستحيل علينا أن نصل إلى تكوين صورة موضوعية عن أنفسنا وعن التاريخ... لأن فكرنا قصير النفس، وحريتنا خاضعة، وخطاباتنا تجتر بعضها وتتكرر! (**الكلمات والأشياء**، ص ٢٢٤).

إن أصالة هذا المشروع تقوم، في أنه حاول إنجاز نوع من التركيب النقدي لوجهة نظر فلسفة الذات وفلسفة الموضوع، مع إرادة معلنة لتجاوزهما معاً؛ إذ لا يمكن في نظره عقد الآمال على معرفة موضوعية، ولا على أوهام الذاتية. وعلى العكس من ذلك. فإننا نتعلم كثيراً من «جنيالوجيا» الممارسات التي جعلت منا ما نحن عليه: نتعلم أن الحقيقة ليست جدلية ولا شيئاً عميقاً وخفياً. وأنها تصنع دائماً من خلال التأويلات، ونتعلم أيضاً ألا أمل في خلاص ما، وأن على المثقف أن يتوقف عن مزاولة دوره التبشيري ونصح الآخرين بما يتوجب عليهم فعله، وأن يكتفي بنقد وخلخلة البديهيات والحقائق المألوفة والأفكار المعتادة. ونتعلم كذلك، وهذا هو المهم، أن «الجنيالوجيا» نفسها ليست هي ذلك المنهج الموعود. نتعلم كل ذلك، بدون أن نعلم شيئاً عن تبريرات فوكو لوجهة نظره ولإختياراته لأنه كما قلنا سابقاً، لا يفسر مواقفه بالإحالة إلى طبيعة إنسانية، ولا إلى العقل أو التاريخ.

واضح إذن أن النقد الذي يمارسه فوكو لا يهدف إلى الكشف عن أية حقيقة، ولا يعمل على إبراز وبلورة الطابع الإيجابي لأية حقيقة؛ إنه لا يقترح في النهاية شيئاً، ولا يرشد إلى ما قد يعتبر نوعاً من البديل الإيجابي؛ إنه يخلو بكيفية مقصودة من أية إرادة حقيقية للبناء بل ويسعى إلى القضاء على كل أمل في دراسة موضوعية للإنسان وللمجتمع وللطبيعة وللتاريخ، قد تفيد الإنسان، وتمكنه من المبادرة والتدخل السياسي الواعي نسبياً. ولا نبالغ إذا قلنا بأنه نقد أقرب ما يكون إلى النقد العدمي؛ ذلك الذي يوصل إلى حالة مفزعة من الفراغ الفكري، حيث تتساقط جميع الإقتناعات وتنهار جميع حوافز ومبررات الأمل والعمل، وتفرغ الأفكار من كل ما يعتبر مضامين هادفة وإيجابية. وينظر إلى حياة البشر كأسطورة سيزيف الخالدة: مسيرة من العبث المستمر!.

إننا أمام مشروع نقدي لا علاقة له تماماً بفلسفة كانط النقدية، ولا حتى ببعض اتجاهات النزعة

النقدية الحديثة[1] التي تذكر بهذه المناسبة. هو بالأحرى مشروع نقدي يواصل فلسفة نيتشه، يجددها ويعيد إنتاجها تحت الشعار الملتبس لنقد المعرفة، إنه أفضل نموذج يمكن أن يقدم عن تجديد الفكر النيتشوي في الفلسفة الغربية المعاصرة. وهل نكشف هنا عن سر أو نعلن عن نتيجة اجتهاد في القراءة والتأويل؟ كلا... لأن فوكو نفسه قد أكد ذلك في الحوار الهام الذي أجري معه في الأسابيع الأخيرة من حياته، والذي نشر مباشرة بعد وفاته. لقد قال بالحرف: «لست بكل بساطة إلا تلميذاً لنيتشه! وما أحاول القيام به هو النظر بقدر الإمكان، إلى بعض القضايا على ضوء نصوص نيتشه، لأرى ما يمكن عمله في هذا الميدان أو ذاك»[2].

٦ ـ يصف ج. دومزيل Dumezil فكر فوكو بأنه «... كان يتستر دائماً وراء أقنعة يعمد إلى تغييرها باستمرار»[3]! وربما يكشف هذا الرأي عن السر الذي يعطي للمشروع النقدي عند فوكو أصالته ونكهته الخاصة، ويضفي عليه نوعاً من الجاذبية، وقدرة كبيرة على الإغواء والإغراء. وبالفعل.. فما أن نستطيع تكوين نظرة عامة عنه حتى نكتشف أن رياحاً متعارضة تهب في داخله: فمن الهوى والشغف بالنسق وبالمفهوم، إلى مجرد ركوب للهوى وحده وفي حد ذاته... وذلك قبل الإنجراف في النهاية مع هوى الإختلاف والعبث في فلسفة نيتشه!.

نحن بالتأكيد أمام مشروع فكري يجعل الباحث فيه يضيع كل مرة داخل فلسفة التناقض؛ مشروع لا يهاب المفارقات، وقلما يلتفت إليها أو يعني بتجاوزها أو على الأقل بتلافيها، بل إنه على ما يظهر لا ينمو ويتنفس إلا فيها ومن خلالها. فخلال انتقاده للنزعة الإنسانية تعددت مصادر إلهامه ووحيه: فتارة يحيل إلى أكثر العلوم جدة وتقدماً، وتارة أخرى إلى الفلسفات الأكثر تشاؤماً وعدمية؛ إنه لا يرى أي مفارقة في تنويع مصادر استعاراته وإحالاته... من الإبستملوجيا المعاصرة، ومن الأنثربولوجيا البنيوية واللسانيات والتحليل النفسي إلى نيتشه وهيدجر! وتلك حقيقة يقر بها مفكرنا نفسه عندما يؤكد بصريح العبارة في ص ٢٨ من أركيولوجيا المعرفة «... لا تسألوني من أنا، ولا تطلبوا مني أن أحافظ على الهوية نفسها باستمرار... فتلك أخلاق الحالة المدنية». لقد ظل فوكو وفياً لموقفه هذا طيلة مساره الفكري، الذي ربما كان العنصر الثابت فيه هو مناقضته لنفسه باستمرار.

لقد أعلن نهاية الفلسفة، ولكنه وكسائر الفلاسفة الذين رددوا نفس الفكرة، لم يكف عن التفلسف بطريقته الخاصة. و«قتل» الإنسان ليحيا الخطاب. ولكنه ما لبث أن عاد وأعلن بعد ذلك بأن الخطاب ليس استمراراً للحياة، وبه لا يمكن التصالح مع الموت، وأن الكلمات ليست سوى ريح وهمس خارجي[4]. تراجع ثانية، وأعلن موت الخطاب نفسه، ولكن ذلك لم يحل بينه وبين أن يحرص

---

(١) تتمثل أهم اتجاهات الكانطية الجديدة Néo-Kantisme المقصودة هنا، في مدرسة Marbourg التي تفصل المعرفة عن مكوناتها ومضامينها، ولا تستبقي إلا العناصر المنطقية الخالصة، وفي مدرسة Baden التي تنفي أن تكون العلوم والمعارف تعبيراً مقارباً للواقع، وإنما هي تحول الواقع إلى فكر تخضعه لمبادىء قبلية. والمدرستان معاً تصبان في التيار النسبي.

(٢) *Les Nouvelles Littéraires*, 28 Juin 1984. p.40.

(٣) D. Eribon, *M. Foucault..* op. cit. p.13.

(٤) أركيولوجيا المعرفة، ص ٢٧٣.

على أن يكون حاذقاً كل الحذق في كتابة «الخطاب الإفتتاحي» ومحترماً طقوس ومراسيم إلقائه في محفل رسمي!.

إن الباحث المتأمل في فكر فوكو وفي سيرته ليصاب حقاً بالحيرة. لقد اشتهر فيلسوفنا بصفة خاصة لأنه هو الذي انفرد بإعلان «موت الإنسان» في الفكر المعاصر، تارة بإسم الفكر التحليلي ـ أو بإسم ما يسميه علوماً مضادة (اللسانيات والإثنولوجيا والتحليل النفسي)، تلك العلوم التي كلما حاولت الإمساك بالإنسان معرفياً، لا تنتهي إلا إلى البنيات والأنساق، لا تكشف إلا عن كونه صورة باهتة وبريقاً يومض لحظة على سطح نسق لاشعوري يغمره من كل جانب؛ ذلك «الآخر» الذي يسكن وراء الأقنعة التي يتقمصها ـ وإما بإسم ذلك الأفق الفلسفي الذي تفتحه فلسفة نيتشه وهيدجر عندما يكشف تحليلها «الأساسي» للوجود البشري عن التمزق الأصلي للذات، وعن عجز الإنسان عن أن يملأ النقص الذي يدخل في نسيج تكوينه، وعن أن ينير بنفسه تلك العتمة الكثيفة التي تحيط بوجوده، وتشكل بعده الأساسي الضارب بجذوره في أعماق الزمان.

ولكن السيرة التي كتبت لحياته تذكر أنه، وهو الذي أزاح الإنسان من مكانه وألقى به على هامش الأشياء، واعتبره مجرد وهم راح يعمل على الكشف عن تاريخيته، لم يتقاعس في مناسبات عدة عن الذود عن حقوقه، وسارع مرات عديدة إلى مساندة نضالات فئات اجتماعية مضطهدة أو مهمّشة؛ ووقع على عرائض احتجاج بل إنه لم يتردد أحياناً في النزول إلى الشارع والمشاركة في تظاهرات تندد بمظالم وتدين انتهاكات لحقوق الإنسان[1]. عندما يطلع المرء على ذلك لا يتمالك نفسه عن التساؤل: هل لا تزال في المشروع الفكري عند فوكو بعد قضائه على «أسطورة الإنسان»، واستهزائه بجميع أولئك الذين لا يزالون يؤمنون بالإنسان ولا يفقدون الأمل في إمكانية تحرره، هل لا تزال في هذا المشروع حقاً فكرة إيجابية عن الإنسان والإنسانية، قادرة على إرشاد الفكر، وإنارة خطوات النضال، أو مشروع اجتماعي واعد يلهب الحماس؟.

لقد ذكرت السيرة التي كتبت لحياة فوكو، أن أسئلة من هذا القبيل ألقيت عليه بالفعل، ولكن صداها عنده كان أضعف من أن يثير فيه إزعاجاً، أو يشفيه من نفوره المزمن من كل فكر يؤمن بشيء يسمى الإلتزام. ونتخيل أنه قابلها كعادته، إما بالصمت، أو بالضحك الفلسفي، ليؤكد ما قاله دومزيل في شأنه، ولكن في صيغة التعميم: «... إنما نحن اختلافات فقط، عقلنا هو اختلاف الخطابات؛ وتاريخنا هو اختلاف الأزمنة، وذاتنا هي اختلاف الأقنعة، إن الإختلاف هو هذا التشتت الذي نحن عليه والذي نقوم به»[2].

٧ ـ لقد أوحى المشروع الفلسفي النقدي عند فوكو للكثيرين في فترة صعوده بأنه يتبنى منهج الصرامة والدقة النظرية. وطالما ردد هذا الفكر نفسه وهو في عنفوانه أن الأبحاث والدراسات التي يقوم بها هي التي «تهدف إلى ربط الإنسان بعالمه الملموس ويعلمه وبمكتشفاته»، وذلك على خلاف

---

(١) من أجل الإطلاع على نماذج من هذه الممارسات والمواقف، يمكن الرجوع إلى سيرة م. فوكو التي كتبها D. Eribon، من صفحة ٢١٣ إلى ص ٣١٤.

(٢) أركيولوجيا المعرفة، ص ١٧٢.

صيحات القلب ونواح العواطف، أي على خلاف النزعة الإنسانية المجردة. . . والمقطوعة الصلة بعالمنا العلمي والتقني! وقد اتضح في نهاية المطاف، أن هذا الفكر الذي يتأسس على مفاهيم مثل «الإنقطاع» و«الغيرية»، ويضفي عليها خصائص أنطلوجية، ويقول بأنها لا يمكن أن تختزل أو أن ترد إلى بعضها، لا يمكن أن يكون إلا مدعياً إذا ما توهم أو حاول الإيحاء بأنه قادر على تطويع تلك المفاهيم لكي تخضع للتنظيم في «فلسفة النسق» أو في فلسفة يمكن أن تربطها خيوط ما بالعلم وبالعالم الملموس!.

كان على هذا الفكر لما بلغ أشده، أن يختار بين «فلسفة النسق» وفلسفة الفوضى والعبث؛ بين أن يكون «بنيوياً» شكلانياً، أو نيتشوياً جنيالوجياً، مدمراً للحقائق ومفككاً للبداهات والقناعات. إن الفكر البشري مهما سار بعيداً في مغامرة استكشاف حدوده القصوى، فلا بد أن يصل إلى لحظة يتحتم عليه فيها أن يختار بين ما نصطلح على تسميته بالعقل وما نسميه بالجنون. ولكن فوكو فضل كما يقال الوقوف على حافتي الجد والهزل، وبذلك يكون قد فقد كل حق في المطالبة بالإنتماء إلى الفكر النسقي، وإلى تقاليد وأعراف المنهج التحليلي الذي طالما أظهر إعجابه به ووصفه بأنه المعْلمة البارزة للثقافة المعاصرة، والذي يوجد في الحقيقة في الطرف الآخر المناقض له تماماً!.

لقد لاحظ بعض النقاد أن من بين مفارقات العصر الحديث على مستوى الفكر والفلسفة، أنه بقدر ما ينمو الاهتمام بالعقل ويتزايد، بقدر ما تزدهر النزعة العدمية. ولا شك أن فوكو قد اختصر الطريق عندما حاول، من خلال الأبحاث التي أنجزها، أن يثبت بأنه ليس من الضروري تماماً الإهتمام بالعقل لكي نتهي إلى النزعة العدمية[1].

وقد تبين لنا بالقدر الكافي، أن خطاب فوكو لا يرمي إلى تنصيب حقيقة مكان أخرى. بل يجاهر بالأحرى بأن ليست هناك حقيقة على الإطلاق، ويكتفي بوصف قواعد لعبة ما يعتبره البشر حقيقة، وقد يعيشون ويموتون من أجلها. لقد رضي ذلك الخطاب لنفسه ألا يكون هادفاً ولا بناء. . . إلا إذا اعتبرنا هدفاً تقويض كل ما اعتبرته البشرية إلى حد الآن أهدافاً! ومن الواضح، على الأقل بالنسبة إلينا، أن هذا المشروع الفكري بما يلزم عنه من نتائج، إن على مستوى المعرفة، أو على مستوى الممارسة، يمكن أن ينظر إليه بحق على أنه رافد من روافد النزعة العدمية المعاصرة؛ تلك التي تنبع من فلسفة نيتشه وتصب في فلسفة هيدجر.

إنه مشروع فلسفي لا يخفي في سره وفي علانيته بأن دور الفلسفة «ليس هو تلطيف وجود البشر. . . أو وعدهم بشيء قد يكون هو السعادة»[2]. وكيف لا نفضل عليه ألف مرة، فكرة أولئك الفلاسفة البسطاء الذين ارتبطوا بالإنسان، ورددوا في سذاجة تلقائية منذ ما ينيف عن ألفي سنة، بأن الفلسفة التي لا تُذهب حزناً في النفس، ولا تساعد على إشفاء ألم في الجسم، ولا تحضن أملاً ورجاء إنسانياً، إنما هي ضرب من اللغو والثرثرة![3].

---

(١) *Le Nihilisme de la chair,...* op. cit. 188.

(٢) من حوار أجرته مع م. فوكو مجلة *Arts et loisirs*، عدد ٣٨، يونيو ١٩٦٦، ص ٩.

(٣) عن فكرة لأبيقور (٣٤١ ـ ٢٧٠ ق.م) بتصرف.

# خاتمة عامة

«هل تعني الدعوة اليوم إلى التخلي عن النزعة الإنسانية، فقط التخلي عن الإنسان ككيان ميتافزيقي، أم أنها أضحت تعني كذلك، التخلي عن البشر الواقعيين؛ عن ألم الجماهير الواسعة المحرومة من الحرية والعدالة، ومن حق التقرير في مصيرها؟»(*).

لقد تبين لنا من خلال أقسام وفصول هذا الكتاب، حول **إشكالية الإنسان في الفلسفة المعاصرة**، أن ما اجتازته النزعة الإنسانية في حقل الفكر المعاصر، ابتداء من الستينات، كان بالفعل أزمة عميقة. وظهر عمقها بشكل خاص في حدة النقاش، وتنوع ما استعمل فيه من مفاهيم وطرق التحليل، وفي اتساع المستويات التي طالها، وأخيراً في انعكاساته الواضحة على ميادين أخرى كالسياسة مثلاً. ولكن تلك الأزمة ظلت قابلة للفهم وللتفسير، وبالتالي للتجاوز، طالما توفرت إرادة حصر النقاش فيها، في دائرة العلاقة بين النزعة الإنسانية والعلم. ولم تأخذ تلك الأبعاد القاتمة التي عرفناها، إلا عندما استقطبتها فلسفة الإختلاف والتفكيك، وقرأت فيها أمارات على بداية أفول عصر الإنسان.

وقرأنا في خطاب تلك الفلسفة، بأن من علامات ساعة الأفول المتنبأ به للإنسان ولعالمه الثقافي، أن مشروع الحداثة برمته قد فشل، وأنه لم يعد هناك من باعث جديد على الأمل؛ وقد تهاوى كل مبرر للإستمرار في الإيمان بأطروحات التحرر والتقدم الإجتماعي، وانكشف زيف وفراغ مضامين كل أشكال تأويل الإنسان للعالم تأسيساً على قيم أو مبادىء، عقلانية كانت أم علمية، سياسية أم أخلاقية. وأصبح مستقبل البشرية يواجه، ربما للمرة الأولى، بنوع غريب من الإستخفاف.

وكان المفروض فينا أن نفهم بسرعة، بأن الهاجس الكبير الذي سكن فلسفة **«موت الإنسان»** وحركها، لم يكن فقط مجرد حالة حادة من أحوال القلق الوجودي التي تنتاب الفكر والوجدان، نتيجة اليقين المسبق بأن الإنسان كائن وجد من أجل أن يموت. فمن السذاجة حقاً أن تفتعل هذه الضجة الفلسفية كلها، فقط من أجل التذكير بالقضية المعروفة: إن الإنسان كائن فان. لقد أرادت تلك الفلسفة أن ترسخ الإقتناع بأن هذا المخلوق التعس قد انتهى وقبل الأوان، على المستوى الثقافي والمعرفي أيضاً، ولم يعد في تلك الميادين إلا طيفاً مزعجاً. ومن يدري؟ فقد يكون ما تعلنه تعبيراً غير

(*) Revue *Raison Présente*, «comment concevez-vous un humanisme actuel». n° 17. 1971. p.81.

واع عن الوضعية المأساوية الواقعية التي يوجد فيها الإنسان اليوم بالفعل؛ أي أنها لا تعدو أن تكون عصارة فكر عصر، أصبح يفرض فيه على الإنسان التخلي الفعلي عن وعيه التاريخي، وعن شعوره كذات فاعلة؛ عصر أمسى يعاين بالفعل موت الإنسان يومياً، في وقائع التمادي في انتهاك حقوق الإنسان، وفي مواصلة حروب الإبادة الجديدة، باسم تلك الحقوق ذاتها.

١ ـ لقد تم الإعلاعن عن «موت الإنسان» ونهاية النزعة الإنسانية، في البداية، في سياق الدعوة إلى تقويض التراث الفلسفي الميتافزيقي وتجاوزه. وتتبعنا في هذا المجال فلسفة مارتن هيدجر، وهي تستأصل جذور ما تحشره تحت كلمة ميتافزيقا، بدافع إنقاذ الوجود من النسيان كما تقول. وخلصنا إلى أنها لم تشعر بأي إحراج في المجاهرة بأن ذلك الإنقاذ يتطلب إزاحة الإنسان من مركزه في العالم وفي التاريخ، وقض مضجعه وزعزعة استقراره عن طريق نسف ما يتوهم أنه من تدبير عقله، وصنع إرادته، وإبداع ثقافته. وأطالت تلك الفلسفة وقفة الذهول عند مقولة **الإختلاف الأنطلوجي**. ولم تكف عن التذكير بالتمزق الأصلي الذي يفصل الوجود عن الموجود، والذي يستحيل على أية ميتافزيقا رتقه. فكان لها أن صرفت نظر الفلسفة عن الإهتمام بالإنسان؛ وعن جميع محاولات تأمين أية أرضية نظرية لما يمكن القيام به وفعله. وفهمنا بكل وضوح، بأن المضمون الملموس لدعوتها إلى تجاوز الميتافزيقا، كان هو التضحية بالعلم والإيمان معاً، بل بالإنسان «الإنساني» ذاته؛ لأنه مجرد منتوج للفكر الميتافزيقي. ولم يفض اختراقها للميتافزيقا إلا إلى الفراغ المخيق!.

وإذا كان المشروع الفلسفي الهيدجري لتجاوز الميتافزيقا، قد زايد على فلسفة نيتشه ذاتها، ولم ير في «تنامي» قدرات وإمكانيات الإنسان نتيجة للتمرد على جميع القيم، أي أمل في التحرر والخلاص. فقد وجد داخل تيار فلسفة «موت الإنسان» في فرنسا، المفتتن بذلك المشروع، من زايد على هيدجر نفسه، وبات شغله الشاغل هو أن يتعقب في فلسفة هذا الأخير آثار ورواسب الميتافزيقا و«فلسفة الإنسان». ومن خلال هذا البعد لم يعد يرى في مفاهيم الإنسان والحقيقة والوجود ذاته، سوى خرافات يتحتم على الفلسفة تفكيكها[١]. وفضلاً عن خاصية المزايدة هذه، فإن التقليد النقدي النيتشوي والهيدجيري، بقدر ما كان في موطنه الأصلي يصنف سياسياً في خانة الفكر اليميني، بقدر ما تمت استعادته في فرنسا وتجديده، من قبل فلاسفة «موت الإنسان» الذين كانوا ينسبون عادة إلى اليسار. ومن خلال هذا «التعليب» الجديد صار يروج في أسواق الثقافة؛ بل يتم باسمه حتى الإنخراط في مواقف عملية تقدمية[٢].

٢ ـ وقد تم الإعلان عن «موت الإنسان» في المرحلة التالية، باسم نتائج علوم بنيوية. وإذا كان التحليل البنيوي قد أبان بالتأكيد عن مظاهر أصيلة للأشياء وللوقائع؛ ومثل مساهمة قيمة في تطوير مناهج العلوم الإنسانية، فإن وجهه الآخر الأسطوري ما لبث أن برز وظهر، لما راج أن الأمر يتعلق بثورة معرفية جديدة وفريدة من نوعها تحمل اسم بنية: كلمة صار لها مفعول السحر، وبدا أن

---

(١) J. Derrida, «Les fins de l'homme», in *Marges de la philosophie,* Paris, Minuit 1972. p.141, 154, 161.

(٢) Revue *Débat*, «...une pensée 68?» n°39, 1986. p.38.

بفضلها يمكن تحقيق المعجزات. فكل ما له صلة بالواقع البشري، في المجال اللغوي، والنفسي، والثقافي، والاجتماعي والاقتصادي، أصبح فجأة شفافاً ومفهوماً، أو قل هو في حكم أن يصير كذلك.

وعم النبأ العظيم بأنه قد تم العثور أخيراً على «حجر الفلاسفة» المفقود الذي سيضع معارف الإنسان في مسارها المأمون. ولم يتحسب أنصار البنيوية كثيراً للمستقبل، الذي قد تظهر فيه أسباب مشروعة لإعادة النظر في تلك الأهمية المبالغ فيها، المعطاة للنموذج اللساني. ولم يراعوا أن البنية قد لا تكون سوى مظهر جديد للواقع، يتلاءم مع رؤية حقل ثقافي تاريخي معين، ولا يصح أن نسجن فيه الإنسان وعلومه إلى الأبد. لقد كانت أحلامهم «... أحلاماً جميلة لعصر، ها نحن نراه الآن يولي»[1].

٣ ـ وفي النموذج الذي اخترنا دراسته في بحثنا، من نماذج الخطابات البنيوية عن اختفاء الإنسان، رأينا ليفي ستروس يشيد بفضائل علم بنيوي، لم يكن بالخافي عليه تماماً أنه يقوض أسس النزعة الإنسانية، ومع ذلك أمل أن يستلهم منه معالم نزعة إنسانية جديدة. ولم تأل أبحاثه جهداً من أجل إثبات التفسير الذي يقترحه ذلك العلم للظواهر الإنسانية، وتبين أن الأمر يتعلق بالفعل بتصور مادي جديد للإنسان ولعالمه الثقافي؛ تصور تنهار فيه التفرقة بين الطبيعي والإنساني، وبين البيولوجي والثقافي، وبين المحسوس والمعقول، وتنتقل فيه الحتمية في اتجاه واحد: من الطبيعة أو اللاشعور، إلى الثقافة، التي اعتقد البشر السذج أنها مسكونة بوعيهم، وأن فيها بعضاً من ذواتهم، فإذا بها الآن خاضعة كلياً للبنيات اللاشعورية.

وانتقلت بنا الأنثربولوجيا البنيوية فجأة من التحليل العلمي إلى الفلسفة التي طالما تنكرت لها، ووجدنا أنفسنا بعد الوعود، أمام الوعيد؛ أمام رؤية فلسفية عن العالم وعن الإنسان مغمورة بالتشاؤم. ولدهشتنا بدت لنا تلك الرؤية، وهي التي قدمت كخلاصة لأبحاث علمية رائدة، وكأنها تعيد إنتاج صيغة أخرى من صيغ فلسفة الإختلاف الأنطلوجي، التي تهيمن عليها هواجس القلق والخوف، من ضآلة الإنسان أمام لانهائية الكون، صيغة جديدة ـ في مظهر علمي هذه المرة ـ تقول مضامين تلك الفلسفة نفسها ولكن بتعابير أخرى: لم يعد هناك من مبرر للآمال المعقودة على الإنسان، لأنه مجرد زهرة فانية على الجذع المشترك للطبيعة؛ ولأن العالم قد بدأ بدونه وسينتهي بدونه. كما لم تعد هناك أسباب معقولة للرجاء في التاريخ، لأنه ليس أكثر من هيجان طاف على سطح الواقع والأشياء. ولم يعد هناك أي داع للإيمان بالعلم، لأن العلم لم يعد بمقدوره أن يعد بأي شيء ـ محكوم بالعبث إذن على مشاريع الإنسان ومجهوداته ومشاقه، في سبيل المزيد من المعرفة والتحرر... فهي لا تعدو أن تكون خطوات على الرمال مآلها الإندثار حتماً!.

٤ ـ وقد درسنا كذلك نموذجاً آخر من الخطاب الفلسفي المعاصر عن غياب الإنسان، يتميز بشكل خاص، لأنه يمزج بين البنيوية وبين فلسفة التفكيك والإختلاف. لقد تأكد لنا بالفعل بأن

---

(1) Dominique-Antoine Grisoni, *Magazine Littéraire*, numéro spécial sur le structuralisme de L- Strauss, 223/1985. p.17.

أطروحة «موت الإنسان» التي تنظم شتات المشروع النقدي عند ميشيل فوكو وتناقضاته، صيغت من أفكار مستقاة من مصادر غير متجانسة تماماً. فإلى جانب إحالاته الكثيرة إلى نتائج العلوم البنيوية التي ذكرنا سابقاً، استلهم أفكاراً أساسية من فلسفة التفكيك والإختلاف. وقد ساد الظن في البداية بأن الأمر يتعلق بمشروع واعد، يجمع بين المطامح الثورية، وبين التطلعات العلمية للبنيوية. وكان ذلك شراكاً وقعت فيه تلك القراءات المتسرعة، التي رأت في مشروع فوكو إسهاماً عظيماً في تأسيس ابستملوجيا بنيوية. ولم نمض بعيداً في تحليل ثوابت ذلك الفكر، حتى انتهينا إلى هذه الخلاصة: إن تأويل عبارة «المنهج الأركيولوجي»، كما لو كانت تدل على مجموعة محددة من الإجراءات والطرائق الدقيقة، قد تفيد في إنتاج معرفة حقة ومضبوطة، كان يعني بكل بساطة التجاهل التام لمراميه الحقيقية.

لقد أسقط ذلك المشروع من حسابه، عن رؤية وقصد، كل ابستملوجيا يمكن أن يقوم فيها الواقع والبشر والتاريخ بدور ما. ولم يكن همه أن يقترح أية نظرية جديدة في المعرفة، أو في المنهج العلمي. واختار أن يظل خطابه خارج قيم الحقيقة والعلم والعقلانية. وإذا كان قد استلهم من البنيوية بالفعل، فقلص مثلما فعلت، إلى درجة الصفر من أهمية دور الذات، فإنه لم يلبث أن استغنى عنها، لكي يواصل، تحت شعار نقد المعرفة، التقويض النيتشوي والهيدجيري للعلم وللعقل ولمبادىء وقيم الفعل. ودافع من خلال هذا المنظور الجنيالوجي، عن فكرة التنافر الجذري في مسار المعرفة، وأنكر قيمة مفهوم الحقيقة كبناء مستمر، مرتبط بالواقع وبالتاريخ. ونفي وجود تفاعل وتأثير بين العصور التاريخية، وذهب إلى أن كل فكر لا يجد وراءه إلا لفراغ الإختلاف. ولم يكن أمامنا اختيار آخر، غير أن نقتنع بأننا أمام مشروع ليس هدفه من وراء إعلان «موت الإنسان» هو تنصيب حقيقة مكان أخرى، وإنما أن يقود الفكر إلى تلك الحافة الرهيبة التي يخيم عليها ظلام الشك وشبح الموت!.

٥ ـ ولما كنا قد فكرنا في المدخل العام لهذا الكتاب، بأن نقترح بدورنا تأويلاً لإشكالية أزمة النزعة الإنسانية التي اهتممنا بها، فلربما حان أوان الوفاء بذلك. إن الأطروحة الفلسفية عن «موت الإنسان»، تبدو في نظرنا وكأنها صيغة جديدة لنموذج كلاسيكي للحدث الإبستملوجي المفتعل، ساهمت في اختلاقه هذه المرة مجموعة خاصة من التأويلات، أعطيت لنتائج واكتشافات بعض العلوم البنيوية، ونخص بالذكر منها تلك التي تبرز الأهمية الكبرى للظواهر اللاشعورية. ونحن نذهب هنا، إلى أنه بالإمكان مماثلة الإشكالية التي تمخضت عنها هذه الأطروحة، بإشكالية أثيرت سابقاً في مطلع هذا القرن، حول موضوع وجود المادة. لقد تسرع بعض الفلاسفة في الحكم، فأعلنوا أن المادة لا وجود لها بحجة أن العلم وقتئذ أثبت أنه لم يعد بالإمكان الإمساك بها نظرياً، ولا تصورها خارج علاقات مجردة، مفهومية ورياضية معينة. وانتهوا بالتالي إلى التأكيد بأن المادة قد «تلاشت»، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك، واعتبروها مجرّد «وهم سخيف»[1].

---

(١) لينين، المادية والمذهب التجريبي النقدي، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، ١٩٧٥، ص ٢٥٧ ـ ٢٦٠.

ونتذكر كيف رُد ذلك التأويـل، وكيف كشف عن تهافتـه: لقد قيـل عن قضية أن «المـادة تتلاشى»، أنها، إنما تعني أن معارفنا عن المادة قد تعمقت أكثر، وأن بعض خصائص المادة كانت تبدو لنا سابقاً، أولية ومطلقة وثابتة قد تلاشت، وأصبح ينظر إليها على أنها نسبية؛ وأنها خاصة ببعض حالات المادة، وأن ما تغير هو مضمون التصور العلمي عن المادة. ولا شك أنه سيظل باستمرار عرضة للتغير في المستقبل، ذلك، لأن سيرورة المعرفة لا تتوقف. ألا يمكن أن نستفيد من هذا النقاش حول «تلاشي المادة»، ونستلهم منه أفكاراً تعيننا على تأويل أطروحة «اختفاء الإنسان»؟:

لقد كشفت علوم إنسانية بنيوية، كاللسانيات والإثنولوجيا والتحليل النفسي، بواسطة طرقها ومناهجها الخاصة، أن بعض الخصائص التي كانت الفلسفة تضفيها عادة على الإنسان؛ مثل الوعي والعقل والإرادة والحرية والمسؤولية، لم تعد لها مصداقية كبرى، ولم يعد بـالإمكان الاستمـرار في الوثوق فيها، لأنها أشبه ما تكون بأوهام الإنسان عن نفسه. وما يتحكم في جميع حركات الإنسان وسكناته هو اللاشعور. فهل من اللازم أن يكون التأويل الوحيد الممكن لذلك هو أنه يعني نهاية الإنسان؟ وحتى لو سلمنا جدلاً، بأن انتقال بعض خصائص الإنسان وصفاته التي اعتبرت أساسية إلى الآن، إلى مستوى أدنى من حيث الأهمية؛ وبأن احتلال خصائص أخرى مثل اللاشعور مكان الصدارة، يمكن أن يؤدي إلى طرح مسألة إعادة النظر في بعض تصورات الفلسفة عن الإنسان، فهل كان من المحتم أن يفضي الخطاب الفلسفي الجديد، المتأسس على تأويل العلوم البنيوية، إلى الحل والتفكيك النهائي للإنسان؟.

لا أحد ينكر على العلم، ما دام علماً للإنسان ومن أجله، حقه في فحص نقدي منتظم لمضامين النزعة الإنسانية، على ضوء ما يستجد في ميادين أبحاثه واكتشافاته. ولكن هل من المحق أن ينتهي ذلك الفحص أحياناً، إلى نتائج تتجاوز النطاق العلمي ذاته، وخاصة عندما تصبح منذرة بنهـاية الإنسان والعالم؟ إن النقد العلمي للنزعة الإنسانية من المفروض أن يتجه بالأحرى نحو العمل على نقل ما يمكن من مضامينها، من ميدان الأماني والأحلام إلى ميدان الواقع، لتصبح مطامح إنسانية مشروعة.

أما الإنزلاق من نتائج علمية، هي بكل تأكيد مؤقتة، إلى تأويلات قاتمة وعدمية، فذلك ما نرفضه تماماً! ونحن نفضل، في هذه الحالة التي تعنينا، أن نقول، قياساً على المماثلة السابقة مع قضية «تلاشي المادة»، بأن الحدود التي كنا نعرف الإنسان داخلها حتى الآن، أصبحت تبدو نسبية، مما يدل على أن معرفتنا بالإنسان قد ازدادت عمقاً؛ وأننا خطونا خطوة أخرى مهمة في فهم الضرورة التي يخضع لها الإنسان؛ الأمر الذي يعني كذلك، من وجهة واقعية وغير متشائمة، أننا خطونا خطوة أخرى في طريق التحرر التدريجي الممكن.

وكيف يحق لتيار فلسفة «موت الإنسان» أن يحيل إلى العلم، ويستشهد بنتـائجه ويؤولهـا، ويحظى وحده بامتياز الحديث باسمه، بينما حقيقة ارتباطاته بفلسفة الإختلاف والعدمية أصبحت تفقأ الأعين؟ إن أصواته المتشائمة، عندما ترتفع في فضاء الفكر المعاصر معلنة عن اختفاء الإنسان، فعلينا أن نصغي جيداً إلى خطابها الآخر الخافت «إن النزعـة الإنسانيـة باتت تحتضر، لأنها لم تكن إلا

ميتافزيقا، وإن العالم الثقافي للإنسان، يتصدع، لأن أسسه واهية، ولا يمكن أن تكون إلا واهية!.

٦ ـ ولننظر الآن إلى المشكل من وجهه الآخر: كيف يجوز الحكم، سواء باسم اكتشافات العلوم البنيوية، أو باسم التحرر من الأوهام وتجاوز الميتافزيقا بما فيها العلم ذاته، على أن المصير الواقعي للإنسان لا يعدو أن يكون أسطورة؛ وأن المعاناة في الحياة اليومية، الفردية والجماعية، هي مجرد أشكال من التوتر والحنين إلى ماهية مفقودة؛ وعلى أن مطامح الإنسان ونضالاته من أجل التحرر من عراقيل وقيود واقعية، هي مجرد أحلام وضروب من العزاء الوهمي، تنسينا مؤقتاً هيمنة اللاشعور المطلقة و«حقيقة الوجود»؟ لقد خلصنا إلى أن تلك هي بالفعل أبرز المواقف التي تنتهي إليها التيارات المعارضة للنزعة الإنسانية.

وإذا ما نحن طاوعنا فلسفة «موت الإنسان»، وتخلينا عن النزعة الإنسانية وألقينا بأفكارها وبمضامينها الحديثة عن حقوق الإنسان، في ظلام الفكر الإيديولوجي، أو في سراب الميتافزيقا، ألا تكون نتيجة ذلك هي الحكم بانهيار صرح حقوق الإنسان ذاته ومن أساسه، لأنه سيصبح مجرد بناء عشوائي لا أسس علمية له ولا أنطلوجية؟ وفي هذه الحالة كيف لا تؤول تلك الحقوق، التي غدت اليوم بالنسبة للبشرية المضطهدة جمعاء واقعاً سياسياً وعملياً، وإمكانية تاريخية حقيقية، إلى مجرد أوهام وبقايا فكر أخلاقي عتيق، ينحدر من عصر الإنسان؟ ألا ننتهي عندئذ إلى تلك اللحظة الحرجة التي تصبح فيها كل «مطالبة باحترام تلك الحقوق والدفاع عنها لاغية»[١]، وليس ذلك بحكم القمع والإستبداد فقط، بل أيضاً وهذا أنكى وأمر، بحكم فلسفة الإختلاف والعبث ذاته؟ إن أمثال تلك التساؤلات والخواطر المهتمة والقلقة، هي التي تجعلنا نفكر أحياناً بأن الدعوة إلى التخلي عن النزعة الإنسانية، لا تعني فقط كما يروج ذلك عن حسن نية غالباً، التخلي عن الإنسان ككيان ميتافزيقي، وكأسطورة فلسفية لم تستطع الصمود أمام اكتشافات العلم. ذلك لأنها تنحرف، وهي كما لاحظنا تنحرف بالفعل، عندما تصبح مرتعاً لليأس والخواطر العدمية، فتعود تعني أيضاً الإستخفاف بكل شيء، وبالتالي التخلي عن البشر الواقعيين الذين يوجدون اليوم في حالة حرمان من العدالة ومن الحرية، مسلوبين من كل قدرة على اتخاذ قرار يهم مصيرهم.

لأجل ذلك نتجرأ ونقول بأن مشروع فلسفة «موت الإنسان» ليس فقط مشروعاً فلسفياً بل لقد أصبح اليوم... مشروعاً يمكن أن يكون له تأثير سياسي واضح. وهو بكل تأكيد، ليس مشروعاً للعلماء وأنصار الفكر العلمي، بقدر ما هو ميثاق يجمع فلاسفة التفكيك والإختلاف. ولربما بات من اللازم، في هذا المجال أيضاً، الدفاع عن حقوق الإنسان، ضد هذا التيار الفكري الجديد[٢].

٧ ـ لقد كان لنا الحظ في أن نتبع عن كثب مختلف أطوار هذا النقاش الخصب حول أزمة النزعة الإنسانية منذ بدايته؛ وأن نطلع على جل ما قيل فيه أو كتب حوله، وأن نستمع بإمعان إلى مختلف الآراء والأفكار المساهمة فيه. وكانت الخلاصة الهامة التي خرجنا بها من اهتمامنا بذلك النقاش

(١) P. Ricœur. «Le langage, l'action, l'humanisme» in *Tendances Principales de la Recherche dans les Sciences Sociales et Humaines»*, Tome 2. Mouton. UNESCO 1978. p.1527.

(٢) M. Dufrenne, «... L'humanisme n'est-il qu'une illusion?» op. cit. p.283.

الذي دام أكثر من عقد ونصف من السنين، انه من الطبيعي أن كل ما ينمو ويتطور يوجد دائماً في أزمة تتباين معطياتها باستمرار، وأن ما يثير الإنتباه في الأزمة التي مرت بها النزعة الإنسانية، هو أن تلك النزعة أضحت تأخذ في عالمنا أبعاداً اجتماعية وسياسية كبيرة.

ومما يؤكد بالملموس أنها مشكل حي ونابض في قلب اهتمامات عالمنا المعاصر، أن أغلبية المفكرين الذين انخرطوا في ذلك النقاش، وانتقدوا النزعة الإنسانية من منظور علاقتها بالعلم، قلما أنكروا ضرورتها العملية، أو استبعدوا إمكانية تصور نزعة إنسانية جديدة تستلهم من العلم ذاته. لقد عبروا بدرجات متفاوتة، عن فكرة مفادها أن تضافر إسهامات العلم وتبصره، مع المبادرات الإنسانية الواعية والمسؤولة، لكفيل بإتاحة فرص حقيقية لمطامح النزعة الإنسانية المعقولة، كي تتحقق. وما طمأننا بالفعل أن المدى الذي أدركه اختراق الخطاب التفكيكي للنزعة الإنسانية لم يكن بالعمق وبالإتساع الذي يُتخيل؛ وأن في الفلسفة أيضاً، يذهب الزبد هباء وما يرتبط بالإنسان وينفعه يمكث في الأرض!.

وفي ما يخصنا، فنحن لا ندعي أن مفهوم النزعة الإنسانية كان في يوم من الأيام مفهوماً إجرائياً وعملياً، يسمح بالإمساك الفعلي بواقع معين، ويمنح إمكانية تحويله العملي. ولكننا لا نعتقد كذلك، بأن معيار الإنسانية كان في سائر العصور هو فقط مدى التماسك النظري الصارم لمفاهيم الخطاب عن الإنسان، بل كان دائماً هو فكرة ما عن مكانة الإنسان وقيمته وحقوقه. لقد كمنت قوة وجاذبية ذلك المفهوم قبل كل شيء في كونه علامة منبهة إلى الوضعية التي يوجد عليها الإنسان؛ كعلامة نقرأ فيها ومن خلالها، بأنه من أجل معرفة مجتمع ما وإصدار أحكام عليه، يجب البدء بالكشف عن نوعية العلاقات الإجتماعية السائدة فيه والتي هو منسوج منها. وأن قيمة المجتمع ليست في القيم والمبادىء العامة المعلنة من أعلى منابره، والمدونة في دساتيره، وإنما هي في ما يساويه الإنسان، وما تساويه العلاقات الإنسانية؛ في كيفية حياة وموت الإنسان... داخل ذلك المجتمع!.

لقد أشرفنا الآن على نهاية هذا البحث، ونود فيها أن نبوح بخاطر راودنا مراراً خلال استغراقنا في تحرير فصوله: كيف يمكن أن نتغاضى عن أن هناك بعضاً من الحقيقة في ما تقوله فلسفة «موت الإنسان» التي انتقدناها، عن ضآلة الإنسان أمام هذا الكون اللانهائي؛ وعن الحتميات العديدة التي تحد من إمكانياته، ومن حرية مبادراته؛ وعن متاهات وتناقضات ومآزق عالم المبادىء والقيم الذي يتمسك بقوة، بالحياة فيه؟ لقد كنا نطمئن أنفسنا، كلما راودنا هذا الخاطر، بأننا لم ندع في أية لحظة بأن انتقاداتنا تنبع من تصور عن الإنسان بوصفه يملك تماماً زمام أمره، ووعياً كاملاً، وشفافية تامة عن نفسه وعن مصيره وعن مجتمعه وعالمه. فهناك بكل تأكيد ما سيظل بالنسبة لأي إنسان لاإنسانياً؛ لغزاً مستغلقاً ومستعصياً فهمه وتقبله، وما الموت إلا المثل القاسي على ذلك!.

ولكن الإنسان الذي قلما يتجاهل هذه الحقيقة إلا سذاجة أو استكباراً، لم يتخل عن الأمل، ولا يزال يواصل، من خلال إدراكه لشروط وجوده ووضعيته وعبر مراحل وعصور تاريخه العسير، واعتماداً على تراكم خبراته ومعارفه وعلومه؛ جهوده من أجل توسيع مجال فهمه للضرورة التي تغمره وتشمله، وبالتالي توسيع مجال حريته ونفوذه، والتقليص ما أمكن من دائرة ما يستعصي على فهمه

وتعقله، والقضاء التدريجي على المظاهر اللاإنسانية التي نتجت عن تاريخ ممارساته هـو . وذلك لأن الفضيلة الإنسانية الوحيدة المقدر عليه التحلي بها دائماً، هي التأمل في الحياة أكثر من التأمل في الموت؛ ولأن ماهيته الحقة، كما يقول الفيلسوف سبينوزا «. . **تتحدد في المجهود الذي بواسطتـه يستمر في وجوده**»[1].

وليس الإنسان إنساناً إلا بما يغايره وينتزعه من ذاتيته الضيقة؛ إلا بالحياة النابضة فيه، وبالثقافة التي يسبح في أجوائها والتي تشكل المكونات الأساسية لعالمه الإنساني. إنه يتميز بما يملكه من قدرات على المبادرة وعلى الإبداع؛ وعلى تنويع ما يبدعه في ميادين الفن والأدب والعلم. لقد كشف بالفعل خلال آلاف السنين من مغامرته الكبرى، عن إمكانيات وكفاءات مذهلة، سواء في ميدان التعبير عن العواطف والإنفعالات العميقة، أو في مجال صياغة تصورات علمية عن الواقع تتحسن باستمرار وتكتسب مصداقية أكثر؛ أو في ميدان إعطاء أشكال ومضامين لقيم عالمه البشري التي تشده إلى الحياة. **أيحق أن يوصف ذلك كله بأنه لا يعدو أن يكون حلماً عابراً، وحلقات من أسطورة؟**.

إننا نأمل أن تكون الدلالة القوية التي يمكن أن تعطى لإسهامنا بهذا البحث، والتي قد يفرضها هو ذاته؛ هي أننا لسنا إلا واحداً من بين أولئك الذين ما زالوا يؤمنون إيماناً عميقاً، بأن الإهتمام بالإنسان، حتى لو صح أنه أيضاً من بين فروض العلم نفسه، موكول بالأحرى إلى الفلسفة لأنها وحدها التي يرجع إليها أساساً أمر مواصلة التساؤل المهتم بالإنسان وتجديده: **ذلك لأن مصيرهـا ارتبط على الدوام بمدى اهتمامها به. وهي تفقد بالتأكيد كل معنى إذا لم تكن خطاباً لإنسان يتوجه إلى بشر، ويحدثهم عن العالم وعن الإنسان. وليس ذلك الإهتمام في نظرنا، إلا التعبير الوحيد الممكن في عصرنا، عما عرف في الماضي بالحكمة!**.

لسنا إذن إلا واحداً من أولئك الذين لا يزالون، في هذا الفضاء الثقافي الجديد الذي قيل عنه أنه يميل إلى الإستغناء التـام عن الإنسان وفلسفتـه، يعبرون عن إرادة مـواصلة الخطاب عن الإنسان، والتفكير بأن أفعاله قاصدة حقاً، وأن المعنى يسكن حياته ويوجهها؛ وأنه قادر على التأثير على محيطه ومصيره في الحدود التي تفرضها طبيعته. وبأنه انطلاقاً من الإنسان يمكن أن نستشرف منافذ إلى الحقيقة، ذلك لأن الحقيقة إذا كانت لها علاقة جوهرية بالواقع المادي والموضوعي وبالتاريخ، فهي على أية حال إنسانية؛ بمعنى أنها تنكشف وتعرف وتستثمر معرفتهـا من خلال الإنسان، نحن إذن من هؤلاء الذين يصرون على الإنصات إلى نبضات قلب الواقع والأشياء، وفي الآن نفسه إلى نبضات قلب الإنسان، ويرفضون بالتالي أن تتعامل الفلسفة فقط مع قلب المفاهيم والمصطلحات!.

---

(١) سبينوزا، كتاب الأخلاق، القسم الثالث، القضية رقم ٧.

# الملحق الأول

## حول تعريف النزعة الإنسانية

إن كلمة Humanismus, Humanisme, Humanism، التي بات من المعتاد اليوم التعبير عنها في العربية وترجمتها بكلمات مثل الإنسية والمذهب الإنساني والنزعة الإنسانية ـ والكلمة الأخيرة هي الأكثر تداولاً وهي التي فضلناها ـ لم تظهر في الثقافة الغربية للمرة الأولى، حسب ما تذكره الموسوعات والقواميس المختصة، إلا في أوائل القرن التاسع عشر، وبالتحديد في سنة ١٨٠٨، حيث استعملها أحد علماء التربية الألمان F.J. Niethammer. وكان يقصد من خلالها في البداية، الدلالة على نظام تعليمي وتربوي جديد يقترحه ويهدف منه إلى تكوين الناشئة، عن طريق الثقافة والآداب القديمة Les humanités، وبالأخص منها الآداب اللاتينية والإغريقية، وذلك لغاية تلقينها مثلاً أعلى في السلوك وفي المعرفة، من شأنه أن يعلي من قيمة الإنسان ومكانته.

ومن المرجح جداً أن تكون لهذه الكلمة، التي يتضح أنها حديثة العهد نسبياً، علاقة بكلمات أخرى من نفس الجذر اللاتيني كانت متداولة من قبل، ربما في سياقات أخرى مختلفة. وبالفعل فإننا نجد في اللغة اللاتينية ابتداء من سنة ١١٢٠، كلمة Humanitas، التي كانت تدل على الخصائص والصفات الإنسانية، وبصفة أساسية على تلك التي يتميز بها الإنسان وحده من دون سائر المخلوقات الأخرى. وقد اعتبرت الثقافة من أهم تلك الصفات على الإطلاق.

كما نجد كذلك في اللغة الإيطالية، ابتداء من سنة ١٥١٢، كلمة Umanista، وكانت تطلق بصفة خاصة على أستاذ البلاغة والخطابة. ومن المؤكد أن الأساتذة والمفكرين والفنانين الذين أصبحنا نعرفهم باسم الإنسانيين Les humanistes، لم يكونوا جميعهم من ذلك الصنف.

وفضلاً عن الدلالة التربوية والتعليمية السابقة الذكر، فإن كلمة النزعة الإنسانية اكتسبت في أواخر القرن التاسع عشر، وبالضبط ابتداء من سنة ١٨٧٧، معنى تاريخياً أكثر تحديداً. بحيث صارت تدل على ذلك التيار الفكري والثقافي العام والشامل، الذي شمل ميادين الفنون والآداب والفلسفة؛ والذي انطلق في البداية من إيطاليا في عصر النهضة، ليعم بعد ذلك كثيراً من البلاد الأوروبية خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

ونعلم أن ذلك التيار قد تحول إلى نوع من الثورة الثقافية تميزت أساساً بالاهتمام الكبير بدراسة اللغات والآداب القديمة، وإحياء التراث الأدبي والفني الإغريقي والروماني. وفي هذا الحقل

الدلالي الجديد، أضحت عبارة المفكر الإنساني تدل على ذلك الباحث المولع والشغوف بتحقيق التراث القديم وإحيائه؛ وذلك الفنان الذي تحفزه في عمله رغبة البحث عن نموذج للكمال الإنساني؛ والمصلح والداعية الذي ينشد : الشيء نفسه على المستوى الأخلاقي والسياسي.

ويمكن القول أن النزعة الإنسانية من خلال هذا المعنى التاريخي كانت بمثابة أول نسق إيديولوجي محوره الإنسان، واضح المعالم نسبياً، عبرت من خلاله الطبقة البرجوازية الفتية والصاعدة آنذاك، عن بدايات تمردها على ثقافة القرون الوسطى، وعلى نظرة تلك الثقافة إلى الكون وإلى الإنسان وإلى العلاقات الإجتماعية، لقد عنت النزعة الإنسانية آنذاك في العمق بداية تمرد على أسلوب معين في الحياة، وفي التفكير وفي التعامل بين البشر، كان يعتبر مهيناً للإنسان، وكانت ثقافة العصر الوسيط تكرسه وتعيد إنتاجه. لقد تضمنت تلك النزعة أفكار الإهتمام بالإنسان كفرد، والإهتمام بكل ما يثبت ذاته، ويعيد إليه الثقة في قدراته، ويغني حياته وشخصيته وفكره.

وقد يتبادر إلى الذهن أن أمثال هذه الأفكار الإنسانية ليست غريبة على الفلسفة إذ نجدها كإرهاصات عند هذا الفيلسوف القديم أو ذاك. وأن النزعة الإنسانية كموقف فكري إيجابي تجاه الإنسان ومناصر له، لا يمكن أن تتحدد فقط بفترة عصر النهضة، ولا أن ترتبط برقعة جغرافية معينة، ولا بأسماء خاصة. وقد يكون في ذلك بعض الحقيقة. ولكن من المرجح جداً أن تلك الأفكار الإنسانية لم ترد في فكر الأقدمين إلا كحلم أو كمثل أعلى طوباوي صعب التحقيق في هذا العالم. وأنها لم تشكل إطاراً نظرياً متناسقاً للتعبير عن مطالب وطموحات، داخل صراع اجتماعي وسياسي معين، وفي فترة تحولات حاسمة، إلا ابتداء من عصر النهضة.

لقد كانت أفكار النزعة الإنسانية في عصر النهضة كما قلنا، بمثابة ثورة ثقافية حقيقية، تم فيها التأكيد على مكتسبات إنسانية جديرة بالتقدير: فأن يذكر اسم الإنسان بصوت مرتفع، وتثار قضية حقوقه وحريته في مجتمع تحكمه الكنيسة والإقطاع، وتباح فيه أشكال عديدة من انتهاك كرامة الإنسان باسم التفويض الإلهي؛ فذلك لعمري عمل شجاع ويستحق الثناء. ونذكر أن من بين تلك المآثر الإيجابية لحركة النزعة الإنسانية، المناداة بتحرير الأفراد من الحواجز المتحجرة، الفئوية والمراتبية، الإجتماعية والدينية، التي اتسمت بها بنية المجتمع الإقطاعي. وكذلك معارضة التعصب الديني ومحاكم التفتيش، والبحث في المجال المعرفي عن مصادر أخرى للحقيقة غير شراح الوحي المأذونين، والإشادة النسبية بأهمية التجربة والعقل[1].

وقد أدركت أفكار النزعة الإنسانية بالتأكيد أوجاً عظيماً في مؤلفات مفكري وفلاسفة عصر الأنوار في القرن الثامن عشر، عشية الثورة الفرنسية الكبرى؛ أولئك الذين رفعوا شعار الحرية والمساواة والإخاء، وأعلنوا حق البشر في تطوير قدراتهم وإمكانياتهم، والإهتمام بسعادتهم ورفاهيتهم. ومهما قيل عن النزعة الإنسانية في ذلك العصر بأنها كانت مخادعة وضيقة؛ وبأنها ارتقت

---

(١) عبد الرزاق الدواي، «حول النزعة الإنسانية الاشتراكية» مجلة المشروع، الرباط، العدد الثاني، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٠، ص ١٧٠.

بتصور خاص عن الإنسان، محصور في حدود طبقية معينة، إلى مرتبة تصور عام وشامل، فهي وفي سائر الأحوال، ليست أسوأ ما أسفر عنه الفكر البرجوازي. لقد كانت أهم ميزاتها أنها حاربت النزعة الظلامية، واقترحت أفكاراً هامة ساهمت فيها بعد في وضع لبنات أولى لميثاق حقوق الإنسان.

ولا نشك في أن مضامين الأفكار والمبادىء الإنسانية التي صاغتها وطورتها فلسفة عصر الأنوار، وكذلك الفلسفية الألمانية الكلاسيكية ونذكر هنا بصفة خاصة كانط وفويرباخ؛ وأيضاً المؤلفات الأولى لمؤسسي المادية التاريخية - الذين أطلقوا على النزعة الإنسانية اسم فلسفة الإنسان، ليعارضوا بها كل نزعة لاهوتية -، . . . لا نشك أن تلك المصادر جميعها ساهمت في بلورة وظهور هذا المعنى الحديث للنزعة الإنسانية، الذي نكاد نجده في جميع القواميس والموسوعات:

**«إن النزعة الإنسانية هي كل نظرية أو فلسفة، تتخذ من الإنسان محوراً لتفكيرها، وغايتها وقيمتها العليا».**

وفي هذا السياق الحديث، أصبحت كلمة النزعة الإنسانية تعني كل فلسفة تخص الإنسان بمكانة ممتازة في هذا العالم، وتعزو إليه القدرة على المبادرة الحرة والإبداع، وتعتبره متحلياً بالوعي وبالإرادة؛ وبالتالي مسؤولاً عن أفعاله وعن تحرره.

وهكذا نرى كيف تحول معنى كلمة النزعة الإنسانية من الدلالة على برنامج تربوي وتعليمي، إلى الدلالة على مشروع ثقافي تاريخي، تأسس في البداية حول إشكالية إحياء التراث الإنساني اليوناني والروماني القديم، لغاية الإستفادة من ثقافات بشرية غنية، ومن تجارب بشرية واقعية. ثم في نهاية المطاف إلى فلسفة أصبحت تعبر عن المجهود الدائم الذي تبذله البشرية بصبر وتفاؤل، من أجل الرفع من قيمة الإنسان والدفاع عن حقه في التحرر وفي تطوير قدراته ومواهبه. وها نحن نشاهد اليوم في نهاية القرن العشرين، هذه النزعة تغتني بمضامين جديدة، سياسية واجتماعية، بفضل ما أصبح العلم يوفره من إمكانيات للبشرية، وفي الوقت ذاته جدالاً حاداً حول جدواها ومصداقية أطروحاتها حول الإنسان.

# الملحق الثاني

## ثبت بأسماء المفكرين والفلاسفة المذكورين في الكتاب

# قائمة المصادر والمراجع

أ ـ المصادر والمراجع المكتوبة بالعربية أو المترجمة إليها:


١ ـ أوزياس (جان ماري وآخرون): البنيوية، ترجمة ميخائيل مخول، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٨٢.

٢ ـ إبراهيم (زكريا): مشكلة البنية، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٥.

٣ ـ بنعبد العالي (عبد السلام)، هايدغر ضد هيجل: التراث والإختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٥.

٤ ـ بوبوف (سيرغي): الإشتراكية والنزعة الإنسانية، ترجمة نزار عيون السود، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، (بدون ذكر سنة النشر).

٥ ـ بيت الحكمة (مجلة...): ملف خاص عن ميشيل فوكو، العدد الأول، أبريل، ١٩٨٦، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب.

٦ ـ بيت الحكمة (مجلة): ملف خاص عن كلود ـ ليڤي ستروس، العدد الرابع، كانون الثاني/ يناير ١٩٨٧.

٧ ـ جارودي (روجيه): البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٩.

٨ ـ دلوز (جيل): المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٧.

٩ ـ الدواي (عبد الرزاق) «حول النزعة الإنسانية الإشتراكية»، مجلة المشروع، العدد الأول، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٠.

١٠ ـ ــــــــــــــ: «ماركس والتأويلات المعاصرة للماركسية»، جريدة البلاغ (المغربية)، الرباط ١٢ آذار/ مارس، ١٩٨٣.

١١ ـ ــــــــــــــ: تقديم كتاب النزعة الظلامية المعاصرة: لاكان، ليڤي ستروس، ألتوسير، للمؤلف بيير فوجيرولاس، الملحق الثقافي لجريدة «الإتحاد الإشتراكي»، العدد ١٦ شباط/ فبراير ١٩٨٤.

١٢ ـ ــــــــــــــ: «المسار الفلسفي لميشيل فوكو»، مجلة المشروع، العدد ٥، دار النشر المغربية، الدار البيضاء ١٩٨٥.

١٣ ـ ــــــــــــــ: تقديم ترجمة كتاب ميشيل فوكو حفريات المعرفة، من إنجاز سالم يفوت، الملحق الثقافي لجريدة «الإتحاد الإشتراكي»، عدد ١٨، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٦.

١٤ ـ ــــــــــــــ: «عن رحيل الفيلسوف المناضل لوي ألتوسير، الذي ربط أمل التغيير بالمعرفة العلمية للواقع وللتاريخ» الملحق الثقافي لجريدة «الإتحاد الإشتراكي»، العدد ٣٥٤، ٢٨ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٠.

١٥ ـ دوس (فرانسوا): «كلود ليڤي ستروس: مؤسس البنيوية وآخر الكبار»، مجلة المنار، عدد ٦، حزيران/ يونيو ١٩٨٥. دار الفكر العربي للأبحاث والنشر، باريس. (بدون ذكر اسم المترجم).

١٦ ـ ــــــــــــ: «عالم فوكو...»، مجلة المنار، عدد ٢، ١٩٨٥.
١٧ ـ دويتشر (إسحق): الإنسان الإشتراكي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ١٩٧٢.
١٨ ـ زكريا (فؤاد): الجذور الفلسفية للبنائية، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، العدد الأول، ١٩٨٠.
١٩ ـ شاتليه (فرانسوا وآخرون): تساؤلات الفكر المعاصر، ترجمة محمد سبيلا، دار الأمان، الرباط، ١٩٨٧.
٢٠ ـ صالح (هاشم): «ميشيل فوكو كما يراه النقد الفرنسي المعاصر»، مجلة مواقف، بيروت، عدد ٤٩، ١٩٨٤.
٢١ ـ ــــــــــــ: «فيلسوف القاعة الثامنة»، مجلة الكرمل، قبرص، العدد ١٣، ١٩٨٤.
٢٢ ـ فوكو (ميشيل): نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٤.
٢٣ ـ ــــــــــــ: نظام الخطاب، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٥.
٢٤ ـ ــــــــــــ: حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٨٦.
٢٥ ـ ليفي ستروس (كلود): الأنثربولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ١٩٧٧.
٢٦ ـ لينين (فلاديمير...): المادية والمذهب التجريبي النقدي، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٧٥.
٢٧ ـ هيدجر (مارتن): ما الفلسفة؟ ما الميتافزيقا؟، ترجمة فؤاد كامل، محمود رجب، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٤.


### ب ـ المصادر والمراجع المكتوبة بالفرنسية أو المترجمة إليها:


1- Adorno (W. Théodor): *Dialectique négative*. Paris, Payot 1978.
2- Alquié (Ferdinand): «Humanisme surréaliste et humanisme existentialiste» Dans *la solitude de la raison*, Paris, Editions E. Lesfeld. 1968.
3- Althusser (Louis): *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1965.
4- ————: *Lire le Capital* (collectif). Paris, Maspéro, 1965.
5- ————: *Lénine et la philosophie*. Paris, Maspéro, 1968.
6- ————: *Réponse à John Lewis*. Paris, Maspéro, 1972.
7- ————: *Eléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974.
8- ————: *Position*. Paris, Editions Sociales, 1976.
9- Amiot (Michel): «Le relativisme culturaliste de Michel Foucault» *Les Temps Modernes*, n° 248, Janv. 1967.
10- Anderson (Perry): *Sur le marxisme occidental*. Paris, Maspéro, 1977.
11- Anzieu (Didier): «Contre Lacan», in La *Quinzaine Littéraire* n°20, janv. 1967.
12- Arendt (Hanna): «Martin Heidegger a quatre-vingts ans», *Critique*, 27, 1971.
13- Aubenque (Pierre): «Martin Heidegger, 1889-1976, in Mémoriam». Les *Etudes philosophiques*, n°3, Paris, 1976.
14- Autonomova (Natalia): «Le structuralisme français: notes méthodologiques», *Revue des Sciences sociales*, n° 4, 1979.
15- Backes-Clément (Catherine): «Lacan ou le porte-parole», in *Critique* n°249, 1968.

16 - ——————: *Pour une critique marxiste de la théorie psychanalytique.* Paris Edit. Sociales, 1977.
17- ——————: *Vies et légendes de jacques Lacan,* Paris, Grasset, 1981.
18- ——————: *Lévi-Strauss ou la structure et le malheur.* Paris, Seghers, 1985.
19- ——————: «Le Progrès de l'Universel», *Magazine Littéraire,* n°223, 1985.
20- Bartholy (Marie-Cláude): *La Culture.* Paris, Edition Magnard, 1976.
21- Bastide (Roger): «L'ethnologie et le nouvel humanisme», *Revue philosophique de la France et de l'étranger.* Tome 154. 1964.
22- Beaufret (Jean): *Introducton aux philosophies de l'existence:* De Kierkegaard à Heidegger. Paris, Denoël-Gonthier, 1971.
23- Ballour (Raymond) et Cathérine Clément: *Claude Lévi-Strauss,* (Textes réunis de et sur...), Paris Gallimard, Collection Idées, 1979.
24- Benoist (Jean-Marie): *La révolution structurale,* Paris, Denoël-Gonthier, 1980.
25- Benvéniste (Emile): «Le langage et l'expérience humaine» in *Diogène,* n°51. 1965.
26- Blanchot (Maurice): «L'homme au point zéro» in la *N.R.F.*, Avril 1956.
27- Bon (Sylvie le): «Un positiviste désespéré: Michel Foucault», *Les Temps Modernes,* n° 248, 1967.
28- Borch-Jakobsen (Mikkel): «Les commencements de l'homme», in *Les Fins de l'homme* (Collogue de Cérisy). Paris, Galilée 1981.
29- Bruaire (Claude): «L'enjeu métaphysique de la crise de l'humanisme», *Revue internationale de philosophie,* n° 85-86. 1986.
30- ——————: «Sciences humaines et anthropologie philosophique», *Les Etudes philosophiques,* n°2. 1978.
31- Brun (Jean): «Adorateurs de Dionysos et grands prêtres de la mort de l'homme». *Revue Internationale de philosophie,* n°85-86. 1968.
32- ——————: «Les nihilismes contemporains», *Actes du 15ème congrés des sociétés de philosophie de langue française.* Reims, Sept 1974.
33- Canguilhem (Georges): «Mort de l'homme ou épuisement du cogito» in *Critique,* Juillet 1967.,
34- ——————: «La décadence de l'idée de progrés», *Revue de la Morale et de la Métaphysique,* n°4, 1987.
35- Castel (Robert): «Méthode structural et idéologie structuraliste», *Critique,* n°210, Nov. 1964.
36- Certeau (Michel de): «Les Sciences humaines et la mort de l'homme», *Les Etudes,* Mars 1967.
37- Changeux (J. Pierre): *L'homme neuronal,* Paris, Fayard 1983.
38- Châtelet (François): «L'homme ce narcisse incertain», *La Quinzaine littéraire,* n°31, Avril 1966.
39- ——————: «Où en est le structuralisme?, *La Quinzaine Littéraire,* n° 31, Juillet 1967.
40- ——————: «La philosophie contemporaine en France», in *philosopher: Les interrogations contemporaines,* (ouvrage collectif). Paris, Fayard. 1980.

41- Chomsky (Noam): «De quelques constantes de la théorie linguistique» in *Diogène*, n°51, 1965.
42- Collogue (de...): *Cérisy*... sur le thème «Les fins de l'homme», Paris, Galilée, 1981.
43- ————————: *Cérisy*... (1972) sur le thème «Nietzsche aujourd'hui,» Paris U.G.E., 1978.
44- ————————: L'Académie Internationale de philosophie des sciences à Lausanne (1965), sur le thème «civilisation technique et humanisme», Paris, Beauchesne, 1968.
45- Colombel (Jeannette): «Les mots de Foucault et les choses», in *La nouvelle Critique* Mai 1967.
46- Cotten (J-Pierre): *Heidegger*, Paris, Seuil, 1974.
47- ————————: «Heidegger et la politique», in *La Pensée,* n° 265-266. Sept 1988.
48- Corvez (Maurice): «Le structuralisme de Michel Foucault», *Revue Thomiste,* n°1, Janv-Mars 1968.
49- Cressant (Pierre): *Lévi-Strauss*, Paris, Editions Universitaires (Psychothèque n°4), 1965.
50- Crozier (Dorothy): «Histoire et anthropologie», *Revue Internationale des Sciences Scociales*, n°4, 1965.
51- Cuisinier (Jean): «Le structuralisme», dans *La philosophie,* Paris, Centre d'études et de la promotion de la culture, 1969.
52- Daix (Pierre): «Structure du structuralisme: Althusser et Foucault», *Les Lettres Françaises*, n°1239, Juillet 1968.
53- Derrida (Jacques): *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
54- ————————: *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit 1972.
55- Deleuze (Gilles): «L'homme, une existence douteuse», *Le Nouvel Observateur,* Juillet 1966.
56- ————————: *Différence et répetition,* Paris, P.U.F., 1968.
57- ————————: *Logique du sens,* Paris, Minuit, 1969.
58- ————————: *Foucault,* Paris, Minuit 1986.
59- D'Hont (Jean): «La crise de l'humanisme dans le marxisme contemporain», *Revue Internationale de philosophie,* n°86, 1968.
60- Domenach (J-Pierre): «Le système et la personne», in *Esprit,* Mai 1967.
61- ————————: «Le requiem structuraliste», in *Esprit*, Mai 1973.
62- ————————: «Le Tombeau de l'humanisme», in *Le sauvage et l'ordinateur,* Paris, Seuil, 1979.
63- Dreyfus (Hubert) et Rabinow (Paul): *Michel Foucault: un parcours philosophique.* Traduit de l'anglais par Fabienne Durand-Bogaert. Paris, Gallimard 1984.
64- ————————: «De la mise en ordre des choses: L'Etre et le pouvoir chez Heidegger et Foucault», in *Michel Foucault philosophe* (collectif). Paris, Seuil 1989.
65- Dufrenne (Mikel): «La philosophie du néo-positivisme», *Esprit,* n°5, Mai 1967.

66- ————————: *Pour l'homme*, Prais, Seuil 1968.
67- ————————: «L'antihumanisme et le thème de la mort», in *La Revue Internationale de philosophie*, n°86, 1968.
68- Dupuy (Bernard): «Heidegger et le Dieu inconnu», in *Heidegger et la question de Dieu* (collectif). Paris, Grasset 1980.
69- Edmond (Michel-Pierre): «L'anthropologie structuraliste et l'histoire» in *La Pensée*, n°123. 1965.
70- ————————: Entretiens sur Foucault, *La Pensée* n°137, Janv-Fev. 1968.
71- Eribon (Didier): *Michel Foucault*. Paris, Flammarion, 1989.
72- Etcheverry (Auguste): *Le confli actuel des humanismes*. Paris, P.U.F, 1955.
73- Ewald (François): «Droit: système et stratégies», *Le Débat*, Sept, 1986.
74- Farrel Krell (David): «Heidegger/ Nietzsche» in *L'Herne* (numéro spécial consacré à Heidegger), Paris 1983.
75- Ferry (Luc) et Alain Renault: «La question de l'ethique après Heidegger» *Les Fins de l'homme*, (collogue de Cérisy), Paris, Galilée, 1981.
76- ————————: *La Pensée 68; Essais sur l'anti-humanisme contemporain*. Paris, Gallimmard 1985.
77- ————————: *Heidegger et les modernes*, Paris, Grasset, 1988.
78- Feurbach (Ludwig): *Thèses provisoires pour une réforme de la philosophie*, trad. de Louis Althusser, Manifestes philosophiques, Paris, U.G.E, 1973.
79- Fink (Eugen): «nouvelle expérience du monde chez Nietzsche», in *Nietzsche aujourd'hui?* Paris, U.G.E, 1978.
80- ————————: *La philosophie de Nietzsche*, Paris, Minuit, 1979.
81- Foucault (Michel): *Naissance de la clinique*. Paris, P.U.F, 1963.
82- ————————: *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard 1966.
83- ————————: «La Pensée du dehors», in *Critique*, Juin 1966.
84- ————————: «Entretien avec Claude Bonnefoi: L'homme est-il mort?» *Art et loisir*, n°38. 1966.
85- ————————: Entretien avec Madeleine Chapsal, *La Quinzaine Littéraire*, 15 Mai 1966.
86- ————————: Entretien avec Raymond Bellour, *Les Lettres Françaises*, n° 1125, Mars 1966 et n° 1185, 15 Juin 1967.
87- ————————: «Réponse à une question, in *Esprit*, n° 371, Mai 1968.
88- ————————: Entretien avec J-Pierre Elkabbache, *La Quinzaine Littéraire* n°46. Mars 1968.
89- ————————: *L'Archéologie du Savoir*. Paris, Gallimard 1969.
90- ————————: *L'ordre du discours*, Leçons inaugurale au collège de france. Paris, Gallimard 1971.
91- ————————: «Nietzsche, la généalogie, l'Histoire» in *Hommage à Jean Hippolyte*, P.U.F. 1971.
92- ————————: Entretien avec Gilles Deleuze sur «les intellectuels et le pouvoir», in *L'Arc*, n°49, 1972.
93- ————————: Entretien avec Alexandro Fontana sur «Vérité et pouvoir», in *L'Arc*, n°70, 1977.

94- ——————: *Histoire de la sexualité,* Paris, Gallimard, tome I, 1976, tome II et III, 1984.
95- ——————: «L'entretien du 29 Mai 1984», publié par *Les Nouvelles Littéraires,* 28 Juin- 5 Juillet 1984.
96- Fougeyrollas (Pierre): *L'obscurantisme contemporain: Lacan, Lévi-Strauss, Althusser.* Paris, Spag-Papyrus 1983.
97- Fromm (Erich): *L'homme pour lui-même,* traduit par Janine Claude, Paris, Editions Sociales, 1967.
98- ——————: *Espoir et révolution:* vers l'humanisation de la technique. Paris, Stock, 1970.
99- ——————: *La crise de la psychanalyse.* Paris, Denoël, 1973.
100- ——————: *La conception de l'homme chez Marx.* Paris, Payot 1977.
101- Gabel (Joseph): *Sociologie de l'aliénation,* Paris, P.U.F, 1970.
102- Garaudy (Roger): *Humanisme marxiste,* Paris, Editions sociales, 1957.
103- ——————: *Perspectives de l'homme,* Paris, P.U.F, 1959.
104- ——————: «Structuralisme et mort de l'homme», in *La Pensée,* n° 135, Octobre 1967.
105- ——————: *Toute la vérité,* Paris, Grasset, 1970.
106- ——————: *L'Alternative,* Paris, Editions Robert Laffont, 1972.
107- Garin (Eugénio): «Quel humanisme?» *Revue Internationale de philosophie,* n° 85-86, 1986.
108- Geerlandt (Robert): *Le débat sur l'humanisme dans le parti communiste français et son enjeu.* Paris, P.U.F. 1978.
109- Godelier (Maurice): «Mythe et Histoire: reflexion sur les fondements de la pensée sauvage», *Les Annales,* n° 314/1971.
110- ——————: *Horizon, trajets marxistes en anthropologie.* Paris, Maspéro, 1973.
111- Golberg (Jacques): «Thèses sur l'humanisme», *La Nouvelle Critique,* n°170, Nov. 1965.
112- Goldmann (Annie): «L'humanisme de Lucien Goldmann», in *Le structuralisme génétique* (collectif). Paris, Denoël/ Gonthier, 1977.
113- Goldmann (Lucien): «Intervention à la Rencontre Internationale de Royaumont» in *Quel avenir attend l'homme?* P.U.F, 1961.
114- ——————: «Participation à la discussion: La différence», Janvier 1968. *Bulletin de la Société Française de philosophie,* n°3, 1968.
115- ——————: *Structures mentales et création culturelle,* Paris, Anthropos, 1970.
116- ——————: *Lukacs et Heidegger,* Paris, Gonthier, 1973.
117- ——————: *Sciences humaines et philosophie,* Paris, Gonthier, 1978.
118- Granier (Jean): *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche.* Paris, Seuil 1966.
119- Gréen (André): «La psychanalyse devant l'opposition de l'histoire et de la structure», *Critique,* n°194, Juillet 1963.
120- Greimas (Algirdas Julien): «Structure et Histoire», *Les Temps Modernes,* n°246, Nov. 1966.

121- ——————: *Sémiotique et sciences sociales,* Paris, Seuil 1976.
122- Grodin (Jean): «Théorie et vérité: la refléxion contemporaine face à ses origines grecques et idéalistes», *Archives de philosophie,* n°47, 1984.
123- ——————: *«De Heidegger à Habermas», Etudes philosophiques,* n°1, 1986.
124- ——————: «L'Ecole Heideggerienne ...», *Archives de philosophie,* n°50, 1987.
125- ——————: *Le Tournant dans la pensé de Martin Heidegger.* Paris, P.U.F. 1987.
126- ——————: «Prolégomènes à l'intelligence du tournant chez Heidegger», *Les Etudes philosophiques,* n°3, 1990.
127- Guedez (Annie): *Foucault,* Paris, Edition Universitaires, 1972.
128- Guibert- Sledziewski (Elisabeth): «Philosophie et sciences humaines: Positivisme, Humanisme et Philosophie», *La Pensée,* n°91, 1977.
129- Guilead (Reuben): *Être et liberté: une étude sur le dernier Heidegger.* Paris, Edition Nauwelaerts, 1965.
130- Guy (Jean): *Problèmatique de l'humanisme contemporain.* Paris, Les Editions Bellarmin. 1971.
131- Habermas (Jurgen): *Le Discours philosophique de la modernité,* Paris, Gallimard, 1964.
132- Heidegger (Martin): *L'Être et le Temps,* Traduit par R. Boehm et A. Walhens, Paris, Gallimard, 1964.
133- ——————: *Lettre sur l'humanisme,* traduit par R. Munier. Paris, Aubier, 1957.
134- ——————: *Chemins qui ne mènent nulle part,* traduit par W. Brockmeier, Paris, Gallimard, 1962.
135- ——————: *Introduction à la métaphisique,* traduit par Gilbert Kahn. Paris, Gallimard, Paris, 1967.
136- ——————: *Essais et Conférences,* Paris, Gallimard, 1958.
137- ——————: *Nietzsche,* I et II, traduit par Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.
138- ——————: *Le principe de raison,* traduit par A. Preau, Paris, Gallimard, 1962.
139- ——————: «La fin de la philosophie et la tâche de la pensée», dans *Kierkegaard vivant,* (collectif). Paris, Gallimard, 1966.
140- ——————: *Questions I,* Paris, Gallimard, 1968.
141- ——————: *Questions II,* Paris, Gallimard, 1968.
142- ——————: *Questions III,* Paris, Gallimard, 1966.
143- ——————: *Question IV,* Paris, Gallimard, 1976.
144- ——————: *Réponses et questions sur l'histoire et la politique* «Entretien avec Der Spiegel», Paris, Mercure de France, 1977.
145- Hyppolite (Jean): *Etudes sur Marx et Hegel,* Paris, Rivière, 1955.
146- Hodard (Philiphe): *Le je et les dessous du je,* Paris, Aubier-Montainge 1981.
147- Humanisme: «Système et liberté: l'humanisme n'est-il qu'une illusion?». Débat organisé par *la Raison Présente* en 1968, publié dans *structuralisme et marxisme,* Paris, U.B.E, 1970.

148- ——————: «Humanisme et marxisme», débat organisé par la *Nouvelle Critique*, numéros 164 → 172, de Mars 1965 à Février 1966.

149- ——————: «La crise de l'humanisme», numéro spécial de la *Revue Internationale de philosophie*, n° 85-86, 1968.

150- ——————: «Comment concevez-vous un humanisme actuel?» une enquête de la *Raison Présente*, n°17 au 22, 1971-1972.

151- Ibarrola (Jésus): «A propos de l'humanisme: théorie et empirisme, *La Nouvelle Critique*, n°171, Dec. 1965.

152- Jacob (André): «Nature et histoir à la lumière de la linguistique» *Revue de la Métaphysique et la Morale*, n°3, 1961.

153- Jalley-Grampe (Michèle): «La notion de structures mentales dans les travaux de Claude Lévi-Strauss», *La Pensée* n° 135/1967.

154- Juranville (Alain): *Lacan et la philosophie*, Paris, P.U.F, 1984.

155- Kant (Emmanuel): *Critique de la raison pure*, traduit par A. Trémesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F, 1967.

156- Kaufmann (Pierre): «La théorie freudienne de la culture, in *Histoire de la philosophie* (sous la direction de F. Châtelet). Tome 8, Paris, Hachette, 1975.

157- Kremer-Marietti (Angèle): *Michel Foucault*, Paris, Seghers, 1974.

158- ——————: «Le Nietzsche de Heidegger; sur la volonté de puissance», *Revue Internationale de philosophie*, n°168, 1899.

159- Kristéva (Julia): «Le sujet en procés», *Tel Quel*, n° 62, 1975.

160- ——————: «L'anthropologie structurale», in *Le langage, cet inconnu*, Paris, Seuil 1981.

161- Kuh (Thomas): *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1972.

162- Lacan (Jacques): *Ecrits*, Paris, Seuil 1966.

163- Lacroix (Jean): «L'humanisme de Marx selon Adam Schaff» *Revue Internationale de philosophie*, n° 85-86, 1968.

164- ——————: *Panorama de la philosophie français contemporaine*, Paris, P.U.F, 1968.

165- Lahbabi (Mohamed Aziz): *De l'Être à la Personne*, (essais de personnalisme réaliste), Paris, P.U.F, 1954.

166- ——————: *Liberté ou libération?* Paris, Aubier 1956.

167- Leach (Edmund): *Lévi-Strauss*, Paris, Seghers, 1970.

168- Lecourt (Dominique): *Pour une critique de l'épistémologie*, Paris, Maspéro 1972.

169- Lefebvre (Henri): *Contre les technocrates*, Paris, Denoël/ Gonthier, 1971.

170- ——————: *L'idéologie structrualiste*, Paris, Anthropos, 1975.

171- ——————: *Quest-ce que penser?* Paris, Editions Publisud, 1985.

172- Lénine (Vladimir): *Matérialisme et empirio-criticisme*, Paris, Eiditions Sociales, 1973.

173- Lévi-Strauss (Claude): *Les structures élémentaires de la parenté*, La haye-Paris, Mouton, 1967.

174- ——————: *Race et Histoire*, Paris, Gonthier 1977.

175- ——————: *Triste tropiques,* Paris, Plon 1955.
176- ——————: *Anthropologie Structurale,* Paris, Plon, 1958.
177- *Entretiens avec George Charbonnier...»* (1959), Paris, U.G.E, 1961, 1969.
178- ——————: *Le totémisme aujourd'hui,* Paris, P.U.F, 1962.
179- ——————: *La Pensée sauvage,* Paris, Plon, 1962.
180- ——————: «Réponses à quelques questions», *Esprit,* n°11, Novembre 1963.
181- ——————: *Le cru et le cuit,* Paris, Plon 1964.
182- ——————: *Du miel au cendres,* Paris, Plon 1966.
183- ——————: «Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines», *Alétheia,* n°4, Mai 1966.
184- ——————: «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», in *Sociologie et Anthropologie,* Paris, P.U.F, 1966.
185- ——————: «Le structuralisme sainement pratiqué...», in *le Monde* du 12 Janvier 1968.
186- ——————: *L'origine des manières de tables,* Paris, Plon 1968.
187- ——————: *L'homme nu,* Paris, Plon, 1971.
188- ——————: *Anthropologie structurale II,* Paris, Plon 1973.
189- ——————: «Entretien avec Raymond Bellour» (1972), in *Claude Lévi-Strauss,* Paris, Gallimard (Idées), 1979.
190- ——————: *Le regard eloignées,* Paris, Plon 1983.
191- ——————: *Paroles données,* Paris, Plon 1984.
192- ——————: *La potière jalouse.* Paris, Plon 1985.
193- ——————: *De près et de loin* (entretien avec Didier Eribon), Paris, Editions Odil Jacob, 1988.
194- Lévinas (Emmanuel): *Totalité et infini,* essais sur l'extériorité, La Haye, Martinus, Nujhoff, 1961.
195- ——————: «Humanisme et An-archie», *Revue Internationale de Philosophie,* n° 85-86, 1968.
196- Lipovestsky (George): *L'Ere du vide. Essais sur l'individualisme contemporain,* Paris, Gallimard, 1983.
197- Livet (Pierre): «La référence et la différence», *Les Etudes philosophiques,* n°3, 1981.
198- Löwith (Karl): «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger», *Les temps modernes,* (Paris), n°41, Nov. 1946.
199- ——————: «Nietzsche et l'achévement de l'atheisme», in *Nietzsche aujoud'hui?* Paris, U.G.E, 1978.
200- Marc-Lipiansky (Mireille): *Le structuralisme de Lévi-Strauss,* Paris, Payot, 1973.
201- Marcuse (Herbert): *L'homme unidimensionnel,* Paris, Minuit, 1968.
202- Margolin (Jean-Claude): «L'homme de Michel Foucault», *Revue des sciences humaines,* T. 32. Oct-Dec. 1967.
203- ——————: *L'Humanisme en Europe au temps de la renaissance,* Paris, P.U.F 1981.

204- Marin (Louis): «La Question de l'homme», *Revue Internationale de Philosophie*, N° 85-86, 1968.
205- Marx (Karl): *Œuvres Economies*, 2 tomes, Paris, La Pleiade, 1969.
206- ————: *Œuvres choisies*, 2 volumes, Paris Gallimard (collection idées), 1966.
207- Marx (Karl) et Engels (Friedrich): *Correspondance*, Moscou, Edition du Progrès, 1976.
208- Mecacci (Luciano): «Le cerveau et la culture», *Le débat*, n° 47, Nov. Dec. 1987.
209- Merleau- Ponty (Maurice): *Humanisme et terruer*, Paris Gallimard 1980.
210- Merquior (J-G): *Foucault ou le nihilisme de la chair*, trd. Martine Azuelos, Paris, P.U.F. 1986.
211- Navarri (Geneviève): «Contribution à la discussion sur la crise de l'humanisme», *La Nouvelle Critique*, n°168, 1965.
212- Némo (Philippe): *L'Homme structural*, Paris, Grasset 1975.
213- Nietzsche (Friedrich): *Ecce Homo*, Trad. Alexandre Vialatte, Paris, Gallimard, 1942.
214- ————: *La généalogie de la Morale*, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1948.
215- ————: *Le gai savoir*, trad. Alexandre Vialatte, Paris, Gallimard 1950.
216- ————: *La volonté de puissance*, trad. Géneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1947-1948.
217- Normand (Claudine): «La philosophie des linguistes», Revue *Dialectiques*, n°12, 1976.
218- Ortigue (Edmund): «Nature et culture dans l'œuvre de Lévi-Strauss», *Critique* n°189, Fev. 1963..
219- Panoff (Michel): «Lévi-Strauss tel qu'en lui-même», *Esprit*, n°422, Mars 1973.
220- Parain (Charles): «Structuralisme et Histoire», *La Pensée*, n°135, Octobre 1967.
221- Parain-vial (Jeann): *Analyses structurales et idéologies structuralistes*, Vienne, Privat, 1969.
222- ————: *Tendances nouvelles de la philosophie*, Paris, Editions Centurion, 1978.
223- Piaget (Jean): *Sagesse et illusion de la philosophie*, Paris, P.U.F, 1965.
224- ————: *Le structuralisme*, Paris, P.U.F, 1979.
225- Pouillon (Jean): «Sartre et Lévi-Strauss», *L'Arc*, n°26, 1967.
226- ————: «Nature/ Culture», *Magazine Littéraire*, n°223, 1985.
227- Ravis (George): «L'anthropologie et l'histoire», *La Nouvelle critique*, Juin 1969.
228- Rencontre: Rencontre internationale: «*Michel Foucault philosophe*", (Paris 9-10-11 Janvier 1988), Paris, Seuil 1989.
229- Ricœur (Paul): «Structure et herméneutique», *Esprit*, Nov. 1963.
230- ————: «Une interprétation philosophique de Freud» *Bulletin de la Société française de philosophie*, Juillet-Sept, 1966.

231- ——————: *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil 1969.
232- ——————: «Le langage, l'action, l'humanisme», in *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*, Tome 2, Mouton/ UNESCO 1978.
233- Rintelen (F. Joachim): «Signification et importance actuelles de l'humanisme et de l'humanité», *Archives de philosophie*, n°41, 1978.
234- Rodinson (Maxime): «Ethnologie et relativisme», *La Nouvelle ciritique*, n°65, 1955.
235- Roy (Claude): «Claude Lévi-Strauss ou l'homme en question», *Le Nef*, n°28, 1959.
236- Russo (F.): «L'archéologie du savoir», *Archives de la philosophie*, Tome 36, 1973.
237- Rytinx (Jacques): «La nature humaine selon la philosophie de l'anthropologie culturelle», *Les Etudes philosophiques*, n°3, Juillet-Sept, 1961.
238- Sartre (J-Paul): *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1948.
239- Schaff (Adam): *Le marxisme et l'individu*, Paris, Armand Colin, 1968.
240- ——————: *Structuralisme et marxisme*, Paris, Anthropos, 1974.
241- Schiwy (Günther): *Les nouveaux philosophes*, Paris, Denoël/ Gonthier, 1979.
242- Schurmann (Reiner): *Le principe d'arnarchie: Heidegger et la question de l'agir*. Paris, Seuil, 1982.
243- ——————: «Que faire à la fin de la métaphysique», Paris, *L'Herne*, 1983. (numéro consacré à M. Heidegger).
244- Seval (Christian): «Quand le mythe devient Histoire...», sur un texte inédit en français de Cl. Lévi-Strauss. *Magazine littéraire*, n°223, 1985.
245- Sève (Lucien): *Marxisme et théorie de la personnalité*, Edit. Sociales, Paris, 1974.
246- ——————: *Une introduction à la philosophie marxiste*, Paris, Editions Sociales, 1980.
247- ——————: *Structuralisme et dialectique*, Paris, Editions Sociales, 1984.
248- Simonis (Yvan): *Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste*. Paris, Flammarion, 1980.
249- Sperber (Dan): *Le structuralisme en anthropologie*, Paris, Seuil, 1973.
250- ——————: «Les sciences cognitives, les sciences sociales et le matérialisme», *Le Débat*, n°47, 1987.
251- Spinoza (Baruch): *L'Ethique*, traduit par Rolan Caillois, Paris, Gallimard 1954.
252- Structuralisme: Structuralisme et marxisme, *La Pensée*, numéro spécial, 135, Octobre 1967.
253- ——————: *Structuralisme et marxisme* (ouvrage collectif), Paris, Union Générale d'Editions, 1970.
254- Tertulian (Nicolas): «Histoire de l'Être et révolution politique: reflexion sur un ouvrage posthume de Heidegger», *Les Temps Modernes*, n°523, 1990.
255- Terray (Emmanuel): «Face au racisme», *Magazine littéraire*, n°223, 1985.
256- Tinland (Frank): *La différence anthropologique, Essais sur le rapport de la nature à l'artifice*. Paris, Aubier-Montaigne, 1977.

257- Thion (Serge): «Structurologie», in *Alétheïa*, n°4, Mai 1966.
258- Thomas (Louis-Vincent): «L'ethnologie: mystification et démystification», in *Histoire de la philosophie* (sous la direction de F.Châtelet), Tome 7, Paris, Hachette 1973.
259- Trotignon (Pierre): «Sur la crise de l'humanisme», *Revue Internationale de philosophie*, n° 85-86, 1968. *Heidegger*, Paris, P.U.F, 1974.
260- Védrine (Hélène): *Les philosophies de la renaissance*, Pairs, P.U.F, 1971.
261- ————: *Les philosophies de l'histoire*, Paris, Payot, 1974.
262- Vernant (Jean-Pierre): «Participation au débat» système et liberté: l'humanisme n'est-il qu'une illusion?», organisé par la *Raison Présente* 28 Février 1968, in *Structuralisme et Marxisme* (collectif), U.G.E, Paris, 1970.
263- Wahl (Jean): *Vers la fin de l'ontologie*, Etude sur l'Introduction dans la métaphysique par Heidegger. Paris, CDU-SEDES, 1956.
264- Wahl (François): *La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme*. Paris, Editions du Seuil, 1973.
265- Wisser (Richard): Entretien avec Martin Heidegger (1969), *L'Herne*, Paris, Sept 1983.
266- Wolin (Richard): «La philosophie politique dans s/z. *Les Temps Modernes*, n° 510, Janvier, 1989.

# هذا الكتاب

□ يتناول هذا الكتاب بالدرس إشكالية النزعة الإنسانية في الفلسفة المعاصرة، ويحلّل ملابساتها، وأزمتها وأهمّ روافدها النظرية. وهو في هذا السياق يُبرز التقاء مثيراً بين فلاسفة وباحثين في العلوم الإنسانية ومفكرين معاصرين، يصعب التكهن مسبقاً بوجود آصرة ما تجمعهم لكثرة ما هي بادية للعيان خلافاتهم. فما الذي يمكن أن يجمع، مثلاً، بين فلسفة نقد الميتافزيقا عند نيتشه وعند هيدجر، ودريدا، والتحليل النفسي عند جاك لاكان، وقراءة ألتوسير الجديدة للماركسية، وخطاب الأنثربولوجيا البنيوية عند ليڤي ستروس الذي يلحّ على هويته العلمية، وأخيراً، المشروع الفكري النقدي عند ميشيل فوكو؟

□ يجتهد المؤلف في تبيان أن القاسم المشترك بين هؤلاء جميعاً يتجلى في كونهم قد ساهموا، وفق أساليب واستراتيجيات متباينة، في صياغة أطروحة «موت الإنسان» في الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر. وتقول هذه الأطروحة بأصوات مختلفة، بأن من علامات ساعة الأفول المتنبأ به للإنسان ولعالمه الثقافي أن مشروع الحداثة برمته قد فشل؛ وأن العقلانية قد تصدّعت، وقد تهاوت جميع مبررات الإيمان بأطروحات التقدم الإجتماعي، ولم تعد هناك أسباب لعقد الآمال على التاريخ، لأنه ليس سوى أسطورة حديثة، وانكشف فراغ مضامين كل أشكال تأويل الإنسان للعالم وللوجود تأسيساً على مبادىء أو قيم... فعبث، إذن، كل مشاريع الإنسان ومشاقه ونضالاته من أجل المزيد من المعرفة.. والمزيد من التحرر!

□ وللكتاب ميزة التحلّي بالوضوح في التحليل، وهي ميزة تساعد القارىء العربي، ولو كان غير متخصص في الفلسفة، على متابعة واستيعاب أهم قضايا وتساؤلات الفلسفة المعاصرة. كما تيسّر له سُبُل إدراك وتمييز أصداء فلسفة «موت الإنسان» داخل مكونات الحقل الثقافي العربي المعاصر ذاته؛ تلك الأصداء التي تتردد فيه تارة باسم فلسفة التفكيك والنقد الجذري، وتارة أخرى باسم فلسفة الإختلاف والعبث. فالكتاب يقدم، بالفعل، خلاصة ضافية عن المصادر النظرية الغربية التي تنبعث منها تلك الأصداء وتنتشر.

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت